

علم حدیث میں صد الشریعہ کی تحقیقات

تالیف
مولانا فیضان المصطفیٰ قادری



کاترۃ المعارف الاجلہ کھوسہ میو

لَعَلِّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ

قبض الانوار من كشف الاستار

علم حدیث میں

صدر الشریعہ کی تحقیقات

تالیف

مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

ناشر

دائرة المعارف الامجدیہ گھوسی ضلع منو

الصلاة والسلام عليك يا رسول الله

نام کتاب: علم حدیث میں صدر الشریعہ کی تحقیقات

تالیف: مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

پاہتمام: مولانا علاء المصطفیٰ قادری

ماخذ: کشف الاستار حاشیہ شرح معانی الآثار

اشاعت: ۱۴۳۱ھ مطابق ۲۰۱۰ء

ناشر: دائرۃ المعارف الامجدیہ گھوسی ضلع منو

قیمت:

ملنے کے پتے

دائرۃ المعارف الامجدیہ، گھوسی، ضلع منو

امجدی بک ڈپو جامنہ روڈ، گھوسی ضلع منو

قادری کتاب گھر اسلامیہ مارکیٹ بریلی

اسلامک پبلشر فیصل، جامع مسجد، دہلی

شرف نگاہ

حضرت محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری مدظلہ العالی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بمجدہ تعالیٰ اس وقت آپ کے پیش نظر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے ان تحقیقی مباحث و دلائل کا خزینہ ہے جو آپ نے کشف الاستار میں درج فرمائے ہیں۔ ان مباحث کے مطالعہ کے بعد آپ مذہب حنفیت کی صرف قوت استدلال و دقت نظری کو محسوس نہیں کریں گے۔ بلکہ آپ کو کتاب و سنت کے موافق و مخالف مفہیم پر وسعت نظر، اسحاق فکر، نیز ان میں تطبیق و توفیق، ترجیح و تنقیح، دفع ایرادات، کشف بہمت وغیرہ جیسے مسائل میں مذہب حنفی کی برتری کا اعتراف کرنا پڑے گا۔

عزیز گرامی قدر مولانا فیضان المصطفیٰ قادری سلمہ اللہ ربہ نے اپنی کاوش سے کشف الاستار کے ان وقتی علمی مباحث کو بہت ہی خوبصورت اور آسان پیرایہ میں ذکر کر کے ہم پر احسان کیا ہے، کہ کشف الاستار کی اشاعت اور اس کے خاص ابحاث و تحقیقات کو منظر عام پر لا کر انھوں نے حضور صدر الشریعہ کی امانتیں قوم کے حوالہ کر دی ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان کے دین و مذہب اور تحقیق و تمییز کے اہم ترین کاموں میں خوب برکت، اور ان کی فکر اور زور قلم کو موثر و مقبول بنائے۔ (آمین) و ما التوفیق الا باللہ۔

فقیر ضیاء المصطفیٰ قادری غفرلہ

۲۰ شوال المکرم ۱۴۳۱ھ

فہرست مضامین

شمار	مضمون	صفحہ
۱	تقدیم	۱۳
۲	طہارت کا بیان	۲۵
۳	پانی میں بغیر دھوئے ہاتھ ڈالنے سے ممانعت	۲۵
۴	علامہ باجی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۲۶
۵	صدر الشریعہ کے بعض اقادات	۲۷
۶	امام بیہقی کا ایک سند کو مرسل قرار دینے پر صدر الشریعہ کی تنقید	۲۷
۷	حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کے مابین محاکمہ	۲۸
۸	صاحب البحر الرائق پر ایراد	۲۹
۹	مسح راس کی بحث اور علامہ عینی پر ایراد	۳۰
۱۰	پاؤں کے مسح یا غسل کی بحث	۳۲
۱۱	قاضی حیاض پر علامہ عینی کا ایراد محل نظر	۳۳
۱۲	امام طحاوی کے قول کی توجیہ	۳۳
۱۳	کیا وضو ہر نماز کے لیے واجب ہے؟	۳۵
۱۴	امام طحاوی پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۶
۱۵	آیت وضو کے نزول سے پہلے وضو کا حکم تھا یا نہیں؟	۳۷
۱۶	آیت وضو میں حدث کی قید	۳۸
۱۷	ایک لطیف نکتہ	۳۹
۱۸	منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ	۳۹
۱۹	حافظ ابن حجر کا پہلا اعتراض اور علامہ عینی کا جواب	۴۰

۲۰	حافظ ابن حجر کا دوسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۲۰
۲۱	حضرت صدر الشریعہ کا دوسرا جواب	۲۱
۲۱	منی کی نجاست پر حدیث سے استدلال	۲۲
۲۲	مماسۃ النار سے وضو کی بحث اور ابو داؤد کے قول کا جواب	۲۳
۲۳	اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟	۲۴
۲۵	امام نووی کی رائے پر صدر الشریعہ کا ایراد	۲۵
۲۶	مس ذکر ناقص وضو نہیں	۲۶
۲۷	بسرہ بحث صفوان کی روایت پر کلام	۲۷
۲۷	امام طحاوی پر پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۲۸
۲۸	امام طحاوی پر دوسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۲۹
۵۰	امام طحاوی پر تیسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۳۰
۵۲	حقیقہ پر اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۳۱
۵۳	فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۳۲
۵۵	مسح علی النکین کا بیان	۳۳
۵۶	صاحب ہدایہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۳۴
۵۷	نماز جنازہ اور عیدین کے لیے یمیم کے جواز کی بحث	۳۵
۵۹	نیز ترمذی سے وضو جائز ہے یا نہیں؟	۳۶
۶۱	لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعود کی شرکت کی بحث	۳۷
۶۲	لیلۃ الجن چھ بار	۳۸
۶۲	امام ترمذی کی جرح اور علامہ عینی و صدر الشریعہ کا جواب	۳۹
۶۳	نیز ترمذی سے وضو کے سلسلے میں امام اعظم کا مذہب	۴۰
۶۴	حافظ ابن حجر کا دفاع اور علامہ عینی پر ایراد	۴۱

۶۵	حضرت ابن مسعود سے ابو عبیدہ کے سماع کی بحث	۴۲
۶۷	عہد رسالت میں مستحاضہ خواتین	۴۳
۶۸	کیا امہات المؤمنین میں کوئی مستحاضہ تھیں؟	۴۴
۶۹	مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے؟	۴۵
۷۰	حضرت صدر الشریعہ کا جواب	۴۶
۷۱	ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا حکم	۴۷
۷۳	صدر الشریعہ کی تعلیق	۴۸
۷۳	تیمم میں ہاتھ کا مسح کہاں تک کیا جائے؟	۴۹
۷۶	حافظ ابن حجر پر صدر الشریعہ کا ایراد	۵۰
۷۶	جمعہ کے دن ترک بیع کا حکم اذان اول پر ہے یا اذان ثانی پر	۵۱
۷۸	اذان و اقامت کا بیان	۵۲
۷۸	حضرت عبداللہ بن زید کا خواب اور اذان کا آغاز	۵۳
۸۰	حضرت ابو محمد ورہ کی اذان کا واقعہ	۵۴
۸۱	اذان میں ترجیع کا مسئلہ	۵۵
۸۳	اقامت دو دو بار یا ایک ایک بار؟	۵۶
۸۷	اذان کی تکبیر دو بار ہے یا چار بار؟	۵۷
۸۸	اذان فجر کا وقت	۵۸
۸۹	امام ابو حنیفہ کی متدل حدیث پر بحث	۵۹
۹۰	امام ترمذی پر صدر الشریعہ کا ایراد	۶۰
۹۰	اذان کے جواب کی بحث	۶۱
۹۳	اس مسئلہ میں صدر الشریعہ کی تحقیق	۶۲
۹۳	امام طحاوی کے استدلال پر علامہ عینی کا اعتراض	۶۳

۶۳	صدر الشریعہ کے جوابات	۹۳
۶۵	اوقات صلاۃ کا بیان	۹۶
۶۶	حافظ ابن حجر پر ابن عربی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۹۷
۶۷	ظہر سے نماز کا آغاز کیوں کیا گیا؟	۹۹
۶۸	وقت ظہر کا اختتام مثل اول پر یا مثل ثانی پر؟	۹۹
۶۹	وقت عشا کی ابتدا و انتہا	۱۰۳
۷۰	امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۰۴
۷۱	جمع بین الصلاۃ تین کی بحث	۱۰۶
۷۲	امام طہادی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا استدلال	۱۱۰
۷۳	حضرت ابن عمر کے قول و عمل کی شاندار توجیہ	۱۱۰
۷۴	حنفی موقف پر خطابی اور ابن قدامہ کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۱۱
۷۵	صدر الشریعہ کا تحقیقی جواب	۱۱۴
۷۶	حضرت عبداللہ ابن مسعود کی حدیث سے استدلال کی بحث	۱۱۵
۷۷	مذکورہ استدلال پر امام نووی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۱۶
۷۸	جمع صوری پر صدر الشریعہ کا معروضانہ استدلال	۱۱۸
۷۹	فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۲۰
۸۰	جمع کی نماز میں ایراد مستحب ہے یا نہیں؟	۱۲۲
۸۱	علامہ عینی کی عبارت سے صدر الشریعہ کا اختلاف	۱۲۳
۸۲	قراءت خلف الامام کی بحث	۱۲۴
۸۳	امام نووی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۲۶
۸۴	امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۲۷
۸۵	امام کے پیچھے مقتدی کی سری قراءت کی بحث	۱۲۹

۸۶	امام نووی کا استدلال اور صدر الشریعہ کا ایراد	۱۳۰
۸۷	امام بخاری کا رسالہ قراءت خلف الامام	۱۳۰
۸۸	امام بخاری کا پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۱
۸۹	امام بخاری کا دوسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۲
۹۰	امام بخاری کا تیسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۳
۹۱	امام بخاری کا چوتھا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۳
۹۲	امام بخاری کا پانچواں اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۴
۹۳	رفعیہ میں کی بحث	۱۳۵
۹۴	حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال	۱۳۶
۹۵	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے استدلال	۱۴۰
۹۶	امام طحاوی پر قاضی کھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۴۲
۹۷	حضرت براء بن عازب کی روایت سے استدلال	۱۴۵
۹۸	ابوداؤد کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۴۶
۹۹	امام طحاوی کی نظر نقبی اور صدر الشریعہ کی تائید	۱۴۷
۱۰۰	حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۴۷
۱۰۱	رکوع میں تطبیق کی بحث	۱۴۸
۱۰۲	ابن منیر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۴۹
۱۰۳	حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بغل شریف کی خصوصیت	۱۵۰
۱۰۴	رکوع و سجود کی تسبیح کا بیان	۱۵۲
۱۰۵	سجود کثیر افضل ہے یا قیام طویل؟	۱۵۵
۱۰۶	امام طحاوی سے صدر الشریعہ کا اختلاف	۱۵۶
۱۰۷	امام طحاوی کی نظر نقبی	۱۵۷

۱۵۷	نماز کے آخر کی دعا ماثور ہونی چاہیے یا جو چاہے دعا کر سکتا ہے؟	۱۰۸
۱۵۹	قنوت فجر کی بحث	۱۰۹
۱۶۲	عہد رسالت میں قنوت فجر کا سبب کیا تھا؟	۱۱۰
۱۶۳	امام طحاوی کی نظر فقہی	۱۱۱
۱۶۵	امام طحاوی کے ایک قول کی بہترین توجیہ	۱۱۲
۱۶۶	حدیث ابن مسعود کی سند پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۱۳
۱۶۷	امام زیلعی پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۱۴
۱۶۹	قنوت فجر کے تعلق سے امام طحاوی کا مذہب کتبہ فقہ کے تناظر میں	۱۱۵
۱۷۰	شرعیاتی اور علامہ شامی کے قول پر حموی کے قول کی ترجیح	۱۱۶
۱۷۱	قنوت فجر کے تعلق سے صدر الشریعہ کی کامل تحقیق	۱۱۷
۱۷۵	عہد رسالت میں قنوت بعد الرکوع کی مدت	۱۱۸
۱۷۸	نماز میں تعدد کی کیفیت کا بیان	۱۱۹
۱۸۳	تشہد کا بیان	۱۲۰
۱۸۶	شافعیہ کے بعض دلائل اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۲۱
۱۸۸	کلمات تشہد کی تشریح	۱۲۲
۱۸۹	کلمات تشہد بطور حکایت یا بطور انشا	۱۲۳
۱۹۰	اختتام نماز پر سلام ایک بار ہے یا دو بار؟	۱۲۴
۱۹۱	امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۲۵
۱۹۳	امام زیلعی پر ایراد اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۲۶
۱۹۴	اختتام نماز پر سلام فرض ہے یا سنت ہے؟	۱۲۷
۱۹۵	امام بیہقی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۲۸
۱۹۶	لَا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ کلام رسول ہے یا کلام ابن مسعود؟	۱۲۹

۱۹۷	امام فقہی کا کلام اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۰
۱۹۹	وتر کا بیان	۱۳۱
۲۰۱	امام نووی کے استدلال کا جواب	۱۳۲
۲۰۱	"لا توفروا بظلم" کی شاندار توجیہ	۱۳۳
۲۰۵	صفت کے پیچھے مقتدی کا تہا قیام	۱۳۴
۲۰۵	شارح بخاری ابن بطلال پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۳۵
۲۰۶	صلوۃ الخوف کا بیان	۱۳۶
۲۰۷	حنفیہ کے خلاف ایک استدلال اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۳۷
۲۰۹	صلوۃ الخوف کی مشروعیت	۱۳۸
۲۱۰	رسائل الارکان کے دلائل	۱۳۹
۲۱۱	صدر الشریعہ کے جوابات	۱۴۰
۲۱۲	صلوۃ الکسوف کا بیان	۱۴۱
۲۱۲	سورج کہن کی نماز میں قراوت جہری یا سری؟	۱۴۲
۲۱۳	امام طحاوی کی نظر فقہی	۱۴۳
۲۱۳	امام طحاوی کی نظر فقہی کا جواب	۱۴۴
۲۱۵	نماز تراویح کا بیان	۱۴۵
۲۱۵	تراویح سنت ہے یا اہل؟	۱۴۶
۲۱۶	تراویح کی رکعتوں کی تعداد	۱۴۷
۲۱۷	تراویح کا وقت	۱۴۸
۲۱۸	تراویح میں ختم قرآن	۱۴۹
۲۱۸	مسجد میں تراویح افضل ہے یا گھر میں؟	۱۵۰
۲۲۱	تراویح فرض نہ ہو جائے، اس اندیشے کی وجہ	۱۵۱

۲۲۲	حجۃ تلاوت کا بیان	۱۵۲
۲۲۲	حجۃ تلاوت واجب ہے یا نہیں؟	۱۵۳
۲۲۲	عدم وجوب کے دلائل	۱۵۴
۲۲۳	وجوب کے دلائل	۱۵۵
۲۲۶	امام طحاوی کی نظر فقہی اور اس کا جواب	۱۵۶
۲۲۷	آیات سجود کا بیان	۱۵۷
۲۲۹	آیات سجود میں خبر و امر کی بحث پر صدر الشریعہ کی تحقیق	۱۵۸
۲۳۰	مقام سجود میں احتیاط	۱۵۹
۲۳۱	امام طحاوی کی ایک اور توجیہ پر صدر الشریعہ کا ایراد	۱۶۰
۲۳۲	تحیۃ المسجد کا بیان	۱۶۱
۲۳۵	حافظ ابن حجر کے استدلال کا جواب	۱۶۲
۲۳۶	حافظ ابن حجر کی پہلی دلیل اور اس کا جواب	۱۶۳
۲۳۷	حافظ ابن حجر کی دوسری دلیل اور اس کا جواب	۱۶۴
۲۳۷	حقیقہ کی دلیل پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۶۵
۲۳۹	تحیۃ المسجد کا حکم	۱۶۶
۲۴۰	اقامت فجر کے وقت سنت فجر پڑھنے کا مسئلہ	۱۶۷
۲۴۳	امام طحاوی کی توجیہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب	۱۶۸
۲۴۵	کشف الاستار کے مزید اقادات۔ ایک نظر میں	۱۶۹
۲۴۷	حیات امام طحاوی	۱۷۰
۲۴۸	حیات صدر الشریعہ	۱۷۱

تقدیم

صدر الشریعہ وہ ماہتاب نہیں جس کی نورانیت اس کے شباب تک ہی محدود رہتی ہے۔ اور جب ڈوبتا ہے تو اپنے انوار و تجلیات اپنے عی دامن میں سمیٹ کر روپوش ہو جاتا ہے۔ بلکہ صدر الشریعہ وہ آفتاب تھے جو روشنی نکھیرتا ہوا طلوع ہوتا ہے۔ شباب پر پہنچتا ہے تو اس کی تمازت آنکھوں کی خیرہ کر دیتی ہے۔ اور ڈوبتے ڈوبتے اپنے پیچھے شفق کی سرخیاں چھوڑ جاتا ہے۔ جو دیر تک اس کی شعاعوں کا احساس دلاتی رہتی ہے۔

ہم نے اگرچہ صدر الشریعہ کا زمانہ نہ پایا۔ لیکن ان کی حرم محرم اور اپنی دادی جان کا زمانہ ضرور پایا۔ ان کی صحبت میں قادری منزل کا ماحول ہر پہلو میں عفت و رفہ کا احساس دلاتا تھا۔

ہم نے اپنے ارد گرد کتابوں کے ذخیرے دیکھے تھے بلکہ ان کتابوں کا مصرف سمجھنے نہ دیتا تھا۔ جب ہوش سنبھالا تو بہار شریعت سمجھ میں آنے لگی۔ جب فقہ و حدیث کے میدان میں قدم رکھا تو معلوم ہوا کہ حضرت کے باقیات و صالحات میں حاشیہ طحاوی بھی ہے۔ شوق ہوا کہ بطور تہرک و دیدار کیا جائے۔ باریک باریک سطریں دیکھ کر متاثر سے زیادہ مرعوب ہو گئے۔ سوچا کہ کیا اس کی بحشیں ہماری گرفت میں آسکیں گی؟ کچھ طبع آزمائی کی تو لگا کہ ہمارے ذہن و فکر کی کشتی کسی سمندر کی موجوں کی زد میں آگئی ہے۔ اور ایک ”بے مایہ“ روایت و درایت کی لہروں میں ہچکولے کھارہا ہے۔ لیکن کتب حدیث کے درس و تدریس کے بعد اتنی شدید پیدا ہو گئی کہ اب بحشیں گرفت میں آنے لگیں۔ پھر ذمہ داریوں کا احساس ہوا۔ اور حضرت محدث کبیر کے حکم نے ناتواں حوصلوں کو توانائی بخشی، مولانا حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی علمی امانت قوم کے حوالے کرنے کی کوشش کی۔ عنایات امجدی کا بادل ٹوٹ کر برسا، کہ ہر طرف حل تھل نظر آنے لگا۔

جب ایک ذمہ داری اپنی استطاعت کے مطابق دیانت داری کے ساتھ ادا کر دی گئی، تو اب ایک طالب علمانہ شوق بیدار ہوا۔ کہ یارانِ نکتہ دہاں کی تو مشام جاں معطر ہو گئی، اب ذرا دانشورانِ قوم کی بھی آنکھیں رو چار ہوں۔

ہم نے خود غور کیا کہ اس حاشیہ میں حضرت کی حیثیت ایک ناقل کی ہے یا محقق کی؟ ویسے نقل بھی عقل چاہتی ہے۔ ہر موضوع بحث پر یہ بیان کرنا کہ محدثین نے کیا کہا؟ فقہانے کیا کہا؟ اپنے قول پر کس کا کیا استدلال ہے؟ اور وجہ استدلال کیا ہے؟ کس کو اس پر اعتراض ہے اور وجہ اعتراض کیا ہے؟ کیا کسی نے اس اعتراض کا جواب دیا؟ دیا تو کیا دیا؟ ان تمام امور کو ایک وسیع مطالعہ و رکار، پھر ایک وسیع المطالعہ کسی کا قول اپنانا ہٹالے، دیانت چاہیے۔ نام لیے بغیر ذکر کر دے، تاکہ خواہی خواہی لوگ اسے ہماری تحقیق سمجھ لیں، امانت داری چاہیے۔ یہی سب مراحل دیانت داری کے ساتھ طے کر دے تو کیا کم ہے۔

لیکن ہم نے ذوق طلب کے ساتھ مطالعہ کیا تو نگاہ و شوق کا کام تمنا نہ رہی، دیدار سے آنکھیں شعلہ دل شاد و شاد ہوئے ہا حسنِ جاہاں کا شیدائی لذت دیدار کو اپنی ذات تک کب تک محدود رکھتا! جب تک چند جلوے دیکھے ہوں! اور جب وہ حسن اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ بے نقاب ہوا تو دل مضطرب میں ہو کر سی اٹھی، کہ عام دعوتِ نظارہ دے دی جائے، کہ: آؤ! تم بھی تو دیکھو! پھر نہ کہنا ہمیں خبر نہ ہوئی۔

ہم نے دیکھا کہ عباقرہ علم و فن کے اقوال دیانت داری کے ساتھ بر محل نقل کیے جاتے ہیں۔ پھر وجہ استدلال میں کی ہو تو بر محل تنقید اور جرح کی جاتی ہے۔ مذہبی تعصب ذرا درمیان میں پھٹنے نہیں دیا جاتا۔ امام طحاوی، علامہ زبلی، علامہ عینی اور علامہ شامی کی ہر حال میں حمایت کرنے کی قسم نہیں کھائی گئی ہے۔ اور امام بیہقی، امام نووی، اور حافظ ابن حجر عسقلانی پر بہر کیل تنقید کی نہیں ٹھان رکھی ہے۔ بلکہ محققین کی تحقیقات کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پھر کھرا کھرا ہوتا ہے اور کھوٹا کھوٹا۔ فریق اول پر تنقید بھی ہو سکتی ہے اور فریق ثانی کی تائید بھی۔ یہیں تک بس نہیں۔ اگر کسی مقام پر بحث تشنہ رہ جائے تو پھر خاموش نہیں رہتے، بلکہ برجستہ اپنی تحقیقات کے جوہر پارے لٹائے جاتے ہیں۔ ”اقول“ کہتے ہیں، پھر نوک قلم سے ”بحث و تحقیق“ کے وہ موتی جھڑتے ہیں کہ جن کا نظارہ آج پہلی بار ہوتا ہے۔ پھر بارگاہِ اعلیٰ حضرت کی خوش چینی نے علمائے اعلام کی بارگاہ

کے آداب خوب سکھائے تھے۔ لہذا کبھی تنقید برائے تنقید نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنی تنقید سے کسی تحقیق کی لوک پلک سنواری جاتی ہے۔ کسی پر لگائے گئے داغ کو دھویا جاتا ہے۔ ہاں اگر کوئی صاحب فضل و کمال امام ابو حنیفہ کے استنباط کی گہرائی تک پہنچے بغیر بالا بالا اعتراض جڑوے تو ایسے اعتراض کے نیچے ادھیڑے جاتے ہیں۔ اور کبھی ”مکم ترک الاولون للآخرین“ کے جلوے بکھیرے جاتے ہیں۔ لیکن کوئی بحث چھڑ جائے تو بلا سبب بحث روک کر اکابر سے شوق اختلاف کا مظاہرہ کرنے اور جذبہ تنقید کو تسکین دینے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ جو آج عام ہوتی جا رہی ہے۔

امام طحاوی جب غیر جانب دار محقق کے روپ میں سامنے آتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ کے موقف پر کسی اور موقف کو ترجیح دیتے ہیں تو یہ طلب شدت اختیار کر جاتی ہے کہ دیکھیں اب صدر الشریعہ کیا کہیں گے؟ ہم نے ایسے مقامات کو بغور پڑھنے کی کوشش کی، کہ صدر الشریعہ امام ابو حنیفہ کی تائید کریں گے یا امام طحاوی کی؟ پھر خوب محظوظ ہوئے جب دیکھا کہ صدر الشریعہ کھل کر بحث میں شریک ہو گئے۔ اور امام طحاوی کی بارگاہ میں امام ابو حنیفہ کا جیٹا بلند کیا۔ قول امام کی تفسیر و ترجیح میں دلائل دیے، امام طحاوی کی بحث پر تنقید کی، اور ان کے نظر فقہی کا جواب نظر فقہی سے دیا۔ اور اس حقیقت کے باوجود کہ کسی قول کا قول امام ہونا ثابت ہو جائے تو یہ خود ”دعویٰ مع دلیل“ ہے۔ اب اس کے اعتراف میں ہمیں مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن آپ نے ہماری بھرم الفاظ سے امام ابو حنیفہ کے مذہب کا رعب قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بلکہ دلائل کی قوت اور دقت نظر سے اسے خالص علمی انداز میں پیش کیا۔ تاکہ مقام بحث و تحقیق میں تقلید کا نام بدنام نہ ہو۔ آپ نے جامِ بیاقتہ حنفی پر امام نووی اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے اعتراضات کا خوب تجزیہ کیا ہے۔

حضرت کی انہیں اسماٹ و تحقیقات کو ہم نے اپنا موضوع بنایا ہے۔ اس کتاب میں تقریباً کل مواد کشف الاستار کا ہے۔ اور اسلوب ہمارا ہے ایک اسلوب باقی رکھنے کے لیے ترجمہ کم اور ترجمانی زیادہ کی گئی ہے۔ تاکہ قارئین کو خالص علمی بحثوں میں مشکل اور مختلف اسالیب کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ لیکن بحث کو اپنے اسلوب میں ڈھالتے ہوئے اس کا پورا اہتمام کیا گیا ہے کہ مفہوم اور ماحصل کے اعتبار سے حضرت کی اصل بحث پر کوئی فرق نہ پڑے۔ کہیں کہیں لگا کہ صدر الشریعہ کی بحث مختصر عبارت کی وجہ سے مشکل ہو رہی ہے تو اس پر اپنا حاشیہ لگا کر اس کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس پوری کتاب میں حاشیہ کے علاوہ کہیں اپنی بات داخل کرنے کی کوشش

نہیں کی گئی۔ ہاں اتنا ضرور کرنا پڑا کہ ہمارا موضوع چونکہ ”صدر الشریعہ کی تحقیقات“ ہیں، اور یہ تحقیقات مخصوص موضوعات کے تحت ایک تسلسل کے ساتھ جا بجا صغیر قرطاس پر ثبت ہیں، جن کو ان کے سیاق و سباق سے الگ کر کے سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ان کو سمجھنے کے لیے جا بجا ہمیں اپنی تمہید کا اضافہ کرنا پڑا۔

ہاں ان تحقیقات کے ساتھ بعض ایسے مقامات بھی شامل کر لیے جہاں ہمیں آپ کی پیش کش پیش آئی۔ ترتیب کی ندرت اور برجستگی کی بنا پر علما کے اقوال کو جو رد عمل آپ نے پیش کیا ہے اس سے بات میں کافی وزن پیدا ہو گیا۔ مثلاً:

جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ نماز کے آخر میں درود ابراہیمی کے بعد جو چاہے دعا کرے اختیار ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ دعائے ماثور یا مثل ماثور کی قید لگاتے ہیں۔ جمہور نے اپنے موقف پر حدیث ”لم یختص من الدعاء ما أحب“ (پھر جو چاہے دعا کرے) سے استدلال کیا، اور کہہ دیا کہ یہ حدیث امام ابو حنیفہ کے موقف کی تردید کر رہی ہے۔ اب صدر الشریعہ نے بدستہ وہ حدیث پیش کر دی جس میں نماز میں کلام ناس سے مشابہت سے منع کیا گیا ہے۔ اور دعا (مانگنا) کا کلام ہے، تو اب دعا کیسی ہونی چاہیے کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ اس سلسلے میں کلام طحاوی پیش کیا، جس سے انشراح صدر ہو جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا موقف احادیث کی روشنی میں کس قدر متوازن اور معتدل ہے۔ کہ ممکنہ حد تک ایک حدیث کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

اب اصل بحثوں کے آغاز سے پہلے ہم بطور تقریب شرح معانی الآثار، کشف الاستار اور مصنف دمشقی کے متنی و ترتیب اور کشف الاستار کی تاریخ کا کچھ ذکر مناسب سمجھتے ہیں۔

شرح معانی الآثار کی اہمیت:

فقہ حنفی کی ترجمان یا مؤید کتب حدیث کی کمی کا شکوہ عموماً لوگوں کی زبانوں پر ہوتا ہے۔ حالانکہ اس سلسلے کی پہلی کڑی خود مسند امام اعظم کو قرار دیا جاسکتا ہے، جو کہ مدون کتب حدیث کی بھی پہلی کڑی ہے۔ جب کہ حنفی میں حضرت امام محمد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی ”موطا“ اور ”کتاب الحجج“ اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں، لیکن امام طحاوی کی ”شرح معانی الآثار“ لوگوں کی زبان بند کرنے کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اپنے موضوع کے اعتبار سے اس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ دیگر کتب حدیث سے بہت زیادہ ہے۔ بلکہ اس میں مندرج احادیث کی صحت

اسناد کے لحاظ سے بعض اہل علم نے اسے سنن اربعہ پر ترجیح دی ہے۔

شرح معانی الآثار جو ”طحاوی شریف“ کے نام سے معروف ہے، اس میں ایک ہی مضمون کی متعدد احادیث متعدد طرق سے پیش کی جاتی ہیں۔ پھر اس مضمون کے خلاف مرویات بھی متعدد طرق سے پیش کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد دونوں کے مابین علمی محاکمہ کیا جاتا ہے۔ اس محاکمہ کی بنا پر اس کتاب کو فن حدیث میں بحث و تحقیق کا شاہکار قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اسے حدیث کی مشکل ترین کتاب بھی مانا جاتا ہے۔ اور ہر دور کے عتق مذہب فقہ کے ائمہ کرام و علمائے اعلام نے اس سے بھرپور اعتنا فرمایا ہے۔

طحاوی شریف کی تشریح و تحشیہ:

کتب حدیث کی شروح و حواشی کا سلسلہ بہت دراز ہے۔ صحیح بخاری کی شروح کا تو ایک نہ رکھنے والا سلسلہ ہے، دوسرے درجہ میں یہی معاملہ مسلم اور ابوداؤد وغیرہ کا ہے۔ لیکن امام ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی حنفی (متوفی ۳۲۱) کی ”شرح معانی الآثار“ کی شرح یا حاشیہ کا بہت دور تک نام و نشان نہیں ملتا۔ کئی سو سال بعد سب سے پہلے علامہ بدرالدین عینی نے اس پر قلم اٹھایا اور اس کی دو شرحیں ”مختص الافکار“ اور ”مبانی الاخبار تصنیف فرمائی۔ مگر ان شرحوں میں متن احادیث اور بحاثہ اور طحاوی پر ہی تشریحی کام انجام دیا۔ ہر حال احادیث پر گفتگو نہ کرنا۔ اس لیے ایک تیسری شرح ”معانی الاخبار فی رجال معانی الآثار“ خاص رجال طحاوی کے متعلق تصنیف فرمائی۔ لیکن عجیب بات ہے کہ علامہ عینی کی یہ تینوں شرحیں اب تک تصحیح طبع نہیں ہوئی، اور بعض اب شائع ہو چکی ہیں۔

آج سے ۶۸ سال قبل حضور صدر الشریعہ علامہ امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ نے بھی طحاوی شریف پر حاشیہ لکھا ہے، جب کہ اس دور میں علامہ عینی کی شرحیں آپ کو دستیاب نہ تھیں۔

آپ کا یہ حاشیہ جو خالص علمی اور عربی زبان میں ہونے کے سبب قوم کی ضرورت نہ بن سکا، اس لیے اب تک تصحیح طبع نہ رہا۔ اس لیے بھی کہ یہ حاشیہ آپ کی زندگی کے آخری دور میں معرض تحریر میں آیا، اور آپ کی زندگی میں شائع نہ ہو سکا تھا۔ آپ کے وصال کے بعد آپ کے وارثین نے پوری ذمہ داری کے ساتھ اس امانت کو محفوظ رکھا، لیکن امتداد وقت کے باعث مخطوطات کا متاثر ہونا فطری بات ہے، اس دوران اہل علم کے مطالبے پر اس کی مختلف کاپیاں بنا کر ان کے حوالے کی

کنیں، تاکہ کسی طرح اس کی اشاعت کا خواب شرمندہ تعبیر ہو سکے، لیکن سچ ہے کہ ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے۔ اب یہ ساری باتیں قصہ ماضی بن چکی ہیں، اور دو جلدوں میں اس کی طبع و اشاعت کے سارے مراحل طے ہو چکے ہیں۔

”کشف الاستار“ کی تدوین و تالیف کا پس منظر:

جس طرح حضور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ترجمہ قرآن کنز الایمان کے محرک اور خود اس کام میں پورے طور پر معاون کی حیثیت سے حضور صدر الشریعہ تھے، اسی طرح حضور صدر الشریعہ کے حاشیہ طحاوی کے محرک آپ کے چند علامہ تھے، جو اس کام میں آپ کے ساتھ رہے۔ جن کی تحریک سے حاشیہ طحاوی کی صورت میں حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی علمی وراثت قوم کو ملی۔

علامہ مبین الدین امرودہوی علیہ الرحمہ نے پانچ رفقاء درس کا ذکر کیا ہے۔

- (۱) علامہ مبین الدین امرودہوی علیہ الرحمہ۔ (۲) علامہ ظہیر احمد صاحب زیدی ٹکینوی۔ (۳) مفتی خلیل احمد خاں صاحب مارہروی۔ (۴) حضرت علامہ قاری محبوب رضا بریلوی۔ (۵) حضرت علامہ حافظہ غلام ربانی صاحب دادوں۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

یہ اس دور کی بات ہے جب کہ آپ مدرسہ حافظیہ سعیدیہ دادوں ضلع علی گڑھ میں تدریسی خدمات (۱۳۵۱ھ تا ۱۳۶۳ھ) انجام دے رہے تھے۔

مفتی مبین الدین امرودہوی علیہ الرحمہ جو اس ٹیم کے ایک اہم رکن تھے جو اس حاشیہ کی محرک اول تھی، اس بارے میں فرماتے ہیں:

”ہم لوگوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ ہمارے حضرت نے حضور اعلیٰ حضرت سے کنز الایمان کی شکل میں ترجمہ قرآن لکھوایا، ہم لوگ بھی حضرت سے کچھ لکھواتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے عرض کیا: حضور! تین دسی کتابیں بالکل معرٹی ہیں۔ جن کے پڑھنے پڑھانے میں سخت دشواری پیش آتی ہے۔ شرح ہدایہ الحکیمہ مدارک المتوکل، نور طحاوی شریف۔ ان کی شرح تحریر فرمادی جائے۔

اس وقت تو منظوری کا پروانہ ملتی رہا، دو تین بار عرض کرنے پر آپ نے منظور فرمایا، اور فرمایا: ”اچھا! کریں تو کوئی دینی خدمت کریں۔“ لہذا حاشیہ کے لیے طحاوی شریف کا انتخاب فرمایا۔“ (ملخص احیاء و خدمات صفحہ ۷۷)

اس کے لیے حضرت کی کچھ کتابیں دادوں میں ہی موجود تھیں، کچھ کتابیں کتب خانہ حبیبہ

حبیب بیچ علی گڑھ سے مستعار لی گئیں، کچھ کتابیں بریلی شریف سے منگائی گئیں۔ باقی کتابیں خریدی گئیں۔

اول محرم ۱۳۶۲ھ میں کام کا آغاز ہوا۔ بعد نماز عشاء دو تین گھنٹے اس کام کے لیے مقرر فرمائے، جمعہ کے روز اور جمعہ کی شام میں دن میں بھی یہ کام کیا جاتا رہا۔ محرم میں شروع ہو کر شعبان تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ پھر شیعہ عالمی کہ ضعف بسارت کی بنا پر ملتوی ہو گیا۔ لیکن ان چند ماہ میں تمام تر تدبیریں مصروفیات جاری رکھتے ہوئے جس قدر کام ہو وہ پہلی جلد کے نصف تک پہنچ گیا۔

بہار شریعت کا کام عموماً رمضان شریف کی چھٹیوں میں ہوتا تھا۔ سترہ حصے مکمل کرنے کے بعد جب اٹھارہواں حصہ شروع کیا تو ایک حد تک پہنچ کر تعین فی سلسلہ رک گیا اور اس کے بعد آپ نے وصیت نامہ تیار فرمایا، جس میں فرمایا:

”بہار شریعت کا جتنا حصہ باقی رہ گیا میری اولاد یا ملائمہ میں سے کوئی لکھ دے تو میری عین خوشی ہوگی۔“

اس وصیت نامہ میں شرح معانی الآثار کے حاشیہ کے معلق تحریر فرماتے ہیں:

”محرم ۱۳۶۲ھ میں فقیر نے چند طلباء خصوصاً عزیز مولوی بین الدین صاحب امرہوی و عزیز مولوی سید ظہیر احمد صاحب گیتوی و حبیبی مولوی حافظ قاری محبوب رضا خاں صاحب بریلوی و عزیز مولوی محمد ظہیر مارہروی کے اصرار پر شرح معانی الآثار معروف بطحاوی شریف کا حاشیہ شروع کیا تھا کہ یہ کتاب نہایت معرکہ الآراء، حدیث و فقہ کی جامع، حواشی سے خالی تھی۔ استاذنا المعظم حضرت مولانا موسیٰ احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کتاب پر کہیں کہیں کچھ تعلیقات تحریر فرمائے ہیں جو بالکل طلبہ کے لیے ناکافی ہیں، مکمل و مفصل حاشیہ کی اشد ضرورت تھی۔ اس حاشیہ کا کام سنہ مذکورہ میں تقریباً پانچ ماہ تک کیا مگر مولوی عطاء المصطفیٰ (حضرت کے صاحبزادے) کی علالت شدیدہ پھر ان کے انتقال نے اس کام کا سلسلہ بند کرنے پر مجبور کیا۔ جلد اول کا نصف بفضلہ تعالیٰ محشی ہو چکا ہے۔ جس کے صفحات کی تعداد ہر ایک قلم سے ۴۵۰ ہیں اور ہر صفحہ ۳۶ یا ۳۷ سطر پر مشتمل ہے۔ اگر کوئی صاحب اس کام کو بھی آخر تک پہنچائیں تو میری عین خوشی ہے۔ خصوصاً اگر میرے ملائمہ میں سے کسی کو ایسی توفیق نصیب ہو اور اس کتاب کے حاشیہ کی خدمت انجام دیں تو ان کی عین سعادت اور میری عین مسرت کی ہامٹ ہوگی۔“ (بہار شریعت ۱۸، ۵، ۶)

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ کے بارے میں فرمایا:
ابھی مواد جمع کیا جا رہا ہے، نظر ثانی ضروری ہے، ابھی نہ مقدمہ لکھا گیا اور نہ نام تجویز ہوا۔

(حیات و خدمات ص ۱۸۳)

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے وصال کے بعد اب ان کے معیار کی نظر ثانی ہمارے خیال میں ممکن نہیں، لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس علمی اور تحقیقی شاہکار کو بھی دفن کر دیا جائے؟ نہیں۔ سالہا سال سے اہل علم اور وابستگان صدر الشریعہ کا اصرار رہا، ایک بار حضرت محدث کبیر مدظلہ العالی نے شرح ترمذی کے کام کے دوران راقم الحروف سے فرمایا کہ ”حاشیہ طحاوی کی ترتیب کا کام تم شروع کر دو میں تمہاری مدد کروں گا۔“ پھر ہم نے اس حاشیہ کی ترتیب و تحقیق کے لیے خود کو دو تین سال کے لیے وقف کر دیا، اور پورے طور پر لگ گئے۔ کام شروع کیا تو اندازہ ہوا یہ کام کس قدر مشکل ہے اور تاخیر کیوں ہوئی ابھر کیف! ہم نے اپنی استطاعت کے مطابق اس کی ترتیب و تہذیب و تحقیق کر کے اسے دو جلدوں میں شائع کر دیا۔ اب یہ قوم کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کام کے دوران ہم نے حضرت محدث کبیر قبلہ سے مسلسل رابطہ رکھا اور مشورے کرتے رہے، جہاں عبارت کچھ میں نہ آئی حضرت سے سمجھنے کی کوشش کی، ایسے ہیسیوں مقامات ہیں جہاں حضرت سے سمجھ کر ہی عبارت درج کی گئی۔ اس دوران حضرت سے مستفیض ہونے کا بھی موقع ملا۔ پہلی جلد کے کام سے فارغ ہونے کے بعد نام تجویز کرنے کا مرحلہ تھا، اس کے لیے ہم نے کوئی آٹھ دس نام لکھ کر حضرت موصوف کی بارگاہ میں پیش کیا، جن میں سے آپ نے ”کشف الاستار حاشیہ شرح معانی الآثار“ منتخب فرمایا۔

کشف الاستار کا منبج اور ترتیب:

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ کی ترتیب کچھ یوں رکھی ہے کہ پہلے ہر باب کے عنوان کی وضاحت فرماتے ہیں، پھر خرّج کردہ حدیث کے راویوں کے مختصر حالات درج فرماتے ہیں۔ پورے حاشیہ میں اس کی پابندی فرمائی کہ جس قدر امام طحاوی نے احادیث درج فرمائی ہیں ان کی تائید و تقویت کے لیے دیگر محدثین کی حریدہ خریجات بیان فرماتے ہیں۔ اور کسی مضمون کی حدیث متعدد صحابہ سے مروی ہے تو فرماتے ہیں کہ فلاں فلاں صحابی سے بھی اس مضمون

کی روایت فلاں فلاں کتاب میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کے الفاظ کی تشریح فرماتے اور حرید احکام و نکات جو اس سے مستحب ہو سکتے ہیں انھیں بیان فرماتے ہیں۔

امام طحاوی کا طریقہ یہ ہے کہ ایک باب کے تحت چند حدیثیں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلعہ قوم الیٰ ہذا“ پھر اس کے خلاف یا دوسرے مضمون کی حدیثیں بیان کرتے وقت فرماتے ہیں ”وعالفہم فی ذلک آخرون“۔ اس مقام پر حضرت محشی علیہ الرحمہ کا یہ طریقہ ہے کہ دونوں موقف رکھنے والے علمائے کرام کے اسماء ذکر فرماتے ہیں کہ یہ موقف فلاں فلاں صحابہ کا اور فلاں فلاں تابعین کا اور فلاں فلاں ائمہ مجتہدین کا ہے۔ گویا اس حاشیہ سے فریق اول اور فریق ثانی کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔

امام طحاوی مختلف حدیثیں درج کرنے کے بعد تعارض دفع کرتے ہیں۔ اس میں کہیں تطبیق فرماتے ہیں، کہیں ترجیح فرماتے ہیں اور کہیں نسخ ثابت کرتے ہیں۔ اس مقام پر محشی اس پر اضافہ فرماتے ہیں، مثلاً مصنف علیہ الرحمہ نے اگر کوئی تطبیق فرمائی تو محشی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس مقام پر دونوں روایتوں کا تعارض ترجیح سے بھی دور ہو سکتا ہے۔ اور اسے ذکر فرماتے ہیں۔

روایت سے فارغ ہونے کے بعد مصنف روایت کے میدان میں قدم رکھتے ہیں۔ اور وقتی نظری کے ساتھ قیاس شرعی بیان فرماتے ہیں۔ اس مقام پر محشی مصنف کی تحقیق کو تقویت دیتے ہیں اور امام طحاوی کی پیش کردہ نظر پر اگر مخالفین کے اعتراضات ہوں تو ان کے جوابات دیتے ہیں۔

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہت اختصار کے ساتھ جامع بات کہنے کے عادی تھے، اور ان کا یہ طرز بہار شریعت کے جملے سے عیاں ہے، کہ بسا اوقات جملوں پر غور کرنا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی متعدد اہل علم کی تحقیقات کا خلاصہ چند جملوں میں سمیٹ دیتے ہیں۔ یہی طرز عمل آپ نے اس حاشیہ میں بھی رکھا۔ چنانچہ علامہ یمن الدین امر دہوی علیہ الرحمہ جو اس حاشیہ کے کام میں معاون کی حیثیت سے شریک تھے اس تعلق سے لکھتے ہیں:

”ایک مرتبہ یہ ہوا کہ باب الکسوف کا حاشیہ لکھا جا رہا تھا، کسوف کی لفظی اور فقہی تحقیق ہو رہی تھی، اور کسوف کے اسباب پر گفتگو تھی، حضرت نے حسب عادت جامع بیان میں لفظی و معنوی تحقیق لکھا دی، ہم لوگوں کی یہ خواہش رہتی تھی کہ ہر موقع پر خوب پھیلاؤ ہونا چاہیے، اس بنا پر ہم نے کسی کتاب کا حرید بیان ملاحظہ کے لیے پیش کیا، دیکھ کر فرمایا کہ یہ سب کچھ بیان سابق میں

آچکا اور زائد کی ضرورت نہیں۔ کسوف کے اسباب پر گفتگو ہو رہی تھی، حضرت نے یہاں بھی وہی انداز اختیار فرمایا کہ جامع و واضح الفاظ میں اس کا سبب ظاہر کر دیا۔ بعض شارحین حدیث نے اسباب کسوف پر تفصیل بحث کی تھی اور نہایت سطر سے اسباب بتائے تھے، ہم نے پورا مضمون درج حاشیہ کرنا چاہا، مگر حضرت اقدس نے یک نظر دیکھ کر رد فرما دیا، پھر ہم کو مطمئن کرنے کے لیے اس کے رطب و یابس کو چھانٹ چھانٹ کر رکھ دیا، اور فرمایا کہ یہ سب سطلی باتیں ہیں، اصل سبب وہ ہے جو میں نے لکھ دیا وہ بہت قوی ہے۔ پھر فرمایا: آدمی سو نہ کہے، ایک کہے، ڈھنگ کی کہے۔“

(حیات و خدمات ص ۲۸۱، ۲۸۲)

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی تحقیقات و اقادات:

جلد نول میں ۶۸ مقامات پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے ”اقول“ قریباً کراچی ذاتی تحقیقات پیش کی ہیں۔ یہی حال دوسری جلد کا ہے۔ دوسری جلد میں جن جن مقامات پر حضرت کی تحقیقات ہیں ان کی عہد بندی کر کے یا انہیں جلی کر کے واضح کر دیا گیا ہے۔ ان تحقیقات میں آپ کہیں سند رجال کے تعلق سے گفتگو کرتے ہیں، کہیں متن حدیث پر روایت کے جواہر لٹاتے ہیں، کہیں اپنے اقادات کے موتی نکھیرتے ہیں، کہیں بحث و استدلال کے حرید گوشے اجاگر کرتے ہیں۔ کسی مقام پر مذہب حنفی پر امام نووی یا حافظ ابن حجر وغیرہ کی کوئی تنقید یا تردید منقول ہو تو اس کو ذکر کر کے اس کا شاندار جواب ارشاد فرماتے ہیں۔

ہمیں یاد ہے کہ کلمات اقامت کے تعلق سے بخاری شریف کی حدیث انس بن مالک کے جواب میں احناف کا قول ہمیں سمجھ نہیں آ رہا تھا۔ اس مسئلے میں امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمات اقامت ایک ایک بار کہے جائیں گے۔ سو ”قد قامت الصلاة“ کے، کہ یہ دوبار کہنا ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کلمات اقامت بھی مثل کلمات اذان دو دو بار ہیں۔ امام شافعی حضرت انس بن مالک اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت انس بن مالک کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة“ جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں درج کیا ہے۔ ان کی تائید میں وہ روایتیں بھی ہیں جن میں اذان کے لیے ”مشی مشی“ اور اقامت کے لیے ”فراوٹی فراوٹی“ کے کلمات ہیں۔ لیکن امام

ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن زید اور حضرت ابو محمد ورہ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، جن میں ہے کہ خواب میں کلمات اذان اقامت ہی کے مثل بتائے گئے۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محمد ورہ کو اقامت کے لیے سترہ کلمات سکھائے تھے۔ ان دونوں حدیثوں سے استدلال تو واضح ہے۔ لیکن حضرت انس بن مالک کی روایت میں جو ”یوتر الاقامة“ وارد ہے اس کا کیا جواب ہوگا؟ اہمہ اختلاف نے اس ”ایثار“ کو ”اسراع“ کے معنی میں قرار دیا ہے۔ لیکن ”شفع“ کے مقابل ”ایثار“ کا معنی ”اسراع“ کچھ سمجھ میں نہ آیا۔ نیز اختلاف کے استدلال پر مزید اعتراضات مخالفین کی طرف سے وارد ہوئے۔ مثلاً یہ کہ حضرت ابو محمد ورہ کی روایت ترجیح کے باب میں تو نہیں مانتے، اقامت کے باب میں کیوں مان لیا؟ حدیث انس میں ایثار کی کیا تاویل ہوگی؟ اور کیسے؟

اس پر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے خوب واضح تحقیق دی ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی کے حوالے سے ثابت کیا ہے کہ ”شفع“ اور ”ایثار“ سے مراد ”شفع کلمات“ یا ”ایثار کلمات“ نہیں، بلکہ ”شفع صوت“ اور ”ایثار صوت“ ہے۔ یعنی اذان کے لیے دونوں کلمے دوبار میں کہے، لیکن اقامت کے لیے دونوں کلمے سانس توڑے بغیر ایک ہی بار میں کہے۔ حدیث انس بن مالک میں وارد ”شفع وایثار“ کا مفہیم ہمیں صدر الشریعہ کے اسی حاشیہ سے معلوم ہوا۔ حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے یہ بھی فرمایا کہ حضرت انس بن مالک کی روایت میں ”أیوہلال“ جو ہے، اگرچہ مرحومہ صحابیت میں أبو یٰلہٰی سے پہلے ہے کہ آمر یا ناتی حضور علیہ السلام ہیں۔ لیکن اس مقام پر یہ حکم دینے والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہیں، بلکہ کوئی اور تھا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوری زندگی اس حکم پر عمل نہ کیا۔ بلکہ ہمیشہ کلمات اقامت دو دو بار کہتے رہے۔

اخذ و تحقیق کا معیار

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ میں فن حدیث کے تعلق سے حافظ ابن حجر کی فتح الباری کے بیان کو ترجیح دی ہے، بیان مذاہب میں اور دیگر مذاہب فقہ کے مقابل مذہب حنفی کی تائید کے لیے علامہ عقی پر احمد اثر فرمایا ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت امام ابن ہمام کی فتح القدیر اور علامہ زعلی کی نصب الراية پھر ملک العلماء علامہ کاسانی کی بدائع الصنائع کو بھی اپنا خصوصی ماخذ

بنایا ہے۔ لیکن اس حاشیہ میں متاخرین کے اقوال کی تقلید کی بجائے تحقیق کی راہ اختیار کی ہے۔ چنانچہ جابجا علامہ ابن حجر پر ایراد، امام نووی پر ایراد، ابن بطال پر ایراد، اور امام بخاری پر ایراد کیا گیا ہے۔ بلکہ کئی مقامات پر علامہ عینی اور امام طحاوی سے بھی اتفاق نہیں کیا گیا۔

لیکن مذہب حنفی کی تائید و حمایت میں ان کے علم کی جولانیت قابلِ دید ہے، جب کہ حافظ ابن حجر کے ایرادات کو پیش کر کے ان کے جوابات میں علم کے دریا بہاتے ہیں، امام نووی کے ایرادات پیش کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔ مسئلہ قراءت خلف الامام پر امام بخاری کے ایرادات کو پیش کر کے ان کے جواب میں ملک العلماء کا سانی، محقق امام ابن ہمام، علامہ عینی اور امام زبیلی وغیرہ کے جوابات پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ خود بھی ان ایرادات کے جوابات ارشاد فرماتے ہیں۔

کہیں کہیں حافظ ابن حجر کا تعاقب کرنے پر علامہ عینی سے بھی اتفاق نہیں کیا گیا۔ مثلاً: کسوف کے بیان میں ام المومنین کی ایک حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک بار سورج گھمن ہوا۔ فرماتی ہیں: انکسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام لاطال القواء الخ۔

اس مقام پر حافظ ابن حجر کی ایک عبارت نقل فرمائی: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں چونکہ وضو کرنے کا ذکر نہیں اس لیے علما نے اس سے استنباط کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وضو پر محافظت فرماتے تھے۔ لیکن اس استدلال پر حافظ ابن حجر نے خود اعتراض وارد کیا کہ یہ بات اس حدیث سے کیسے ثابت ہو سکے گی؟ کیوں کہ اس روایت میں اختصار ہے۔ دوسری سند سے اس حدیث کی تفصیل میں حریدہ باقی بھی مروی ہیں، تو جیسے اس روایت میں کچھ باتیں حذف کر دی گئیں، ہو سکتا ہے ”فوضا“ بھی حذف کر دیا گیا ہو۔

حافظ ابن حجر کے اس ایراد کا حسبِ معمول علامہ عینی نے تعاقب کیا، اور فرمایا کہ حضور علیہ السلام کی وضو پر محافظت اس حدیث کی نص سے ثابت نہ ہو آپ کی حالت رفیعہ اور جلالتِ شان تو اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ وضو پر محافظت فرماتے تھے۔

اس پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: حافظ ابن حجر نے کب یہ دعویٰ کیا کہ حضور علیہ السلام وضو پر محافظت نہیں فرماتے تھے، بلکہ وہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ ہو سکتا ہے اس حدیث میں ”فوضا“ حذف ہو۔ گفتگو اس حدیث سے وضو کی محافظت پر استدلال کے بارے میں تھی اور

واقعی یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی۔ (کشف الاستار جلد ثانی ص ۳۲۵)
 بہر کیف! ہم نے حضرت کی تحقیقات کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد انھیں قارئین اور اہل ذوق
 حضرات کی بارگاہ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کی بیشتر ابھارت کے بارے میں
 ہمیں توقع ہے کہ علمی دنیا میں ایک اضافہ قرار دی جائیں گی۔
 آخر میں عرض ہے کہ اس کتاب کی تمام خوبیوں کا سرچشمہ حضرت صدر الشریعہ کی ذات
 ہے۔ کہیں کچھ فرد گزاشت ہوئی ہو تو ہماری کم فہمی کا نتیجہ ہوگی۔ ایسے مقامات پر اہل علم سے ہم اپنی
 اصلاح کی توقع رکھتے ہیں۔

وصلی اللہ علیہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد و علی آلہ
 و صحبہ و حزبہ و علماء امتہ أجمعین. والحمد لله رب العلمین

الفقیر الی ربی الخ
 فیضان المصطفیٰ قادری
 قادری منزل گوی
 ۱۸ شوال المکرم ۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

طہارت کا بیان

پانی میں بغیر دھوئے ہاتھ ڈالنے سے ممانعت:

امام طحاوی نے ”باب سور الکلب“ میں ایک حدیث نقل کی ہے:

”اذا قام احدکم من اللیل فلا بد من غسل یدیه فی الافاء حتی یفرغ علیہا مرقین اور
لئلا یتلوہ لا یسوی این بات یدہ“۔

یعنی جب تم میں سے کوئی رات میں سو کر اٹھے تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے جب تک دو یا تین بار
اس پر پانی نہ ڈال لے، کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ اس کا ہاتھ رات میں کہاں رہا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سو کر اٹھنے والا پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے تین بار ہاتھ دھو لے۔
امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ حکم نیند سے بیداری پر ہے، خواہ رات میں سوئے یا دن میں۔ ایسا
مختص اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں داخل کر دے تو پانی مکروہ ہو جائے گا، لیکن قاسد نہ ہوگا، جب
تک کہ ہاتھ پر نجاست نہ ہو۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ رات میں سو کر اٹھے اور ہاتھ برتن میں ڈال دے تو میرے
نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ پانی بہا دیا جائے۔ یعنی ایسا پانی استعمال نہ کیا جائے۔
صدرا الشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث میں ”لیل“ کا ذکر اتفاقی ہے۔ لہذا رات کی قید یہاں مجہز نہیں۔ تو اس حکم میں
”استیظاظ باللیل“ اور ”استیظاظ بالنهار“ دونوں کا حکم ایک ہے۔ جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں:
”لأنه كانت أو غیرها“۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے اسی حدیث کو
روایت کیا ہے جن کے الفاظ یہ ہیں: ”اذا استیظظ احدکم من نومہ“۔

یوں ہی ”نوم“ کی قید بھی اتفاقی ہے۔ اور یہ حکم ہر اس مقام پر جاری ہوگا جہاں ہاتھ کی

نجاست کا خاک ہو۔

امام نووی فرماتے ہیں:

یہ حکم ”توہم نجاست“ کی بنا پر ہے، کہ اگر اس نے پانی سے امتحان کیا، جیسا کہ عموماً عرب کرتے تھے، اور یہ خطہ گرم تھا، تو اس بات کا پورا امکان تھا کہ سونے میں اسے پینہ آجائے، جس سے شرمگاہ تر ہو کر ناپاک ہو جائے، پھر ہاتھ وہاں یا کسی اور گندی جگہ پہنچا اور مٹوٹ ہوا تو ناپاک ہوگا۔ ایسا ہاتھ بنا دھوئے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک ہوگا۔ لہذا حکم یہ ہے کہ ہاتھ دھویا جائے، پھر پانی میں ڈالا جائے۔ لہذا یہ حکم اگر ”توہم نجاست“ کی بنا پر ہے تو سونے کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ بلکہ جب بھی نجاست کا توہم ہو تو یہی حکم ہوگا۔ حدیث پاک کا یہ جملہ ”فلا تلامدوہی این بات یندہ“ سے یہی حق مستفاد ہوتا ہے۔

علامہ ہاجی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

علامہ یعنی فرماتے ہیں:

امام نووی کی مذکورہ توضیح پر علامہ ہاجی نے یہ اعتراض کیا کہ اس بنا پر تو ”نام“ کے کپڑے دھونے کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس حالت میں کپڑے کے آلودہ ہونے کا بھی پورا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ”ہاتھ دھونے“ کا حکم اس صورت پر محمول ہے جب کہ ہاتھ میں پینہ ہو، نجل نجاست پر پینہ نہ ہو۔ لیکن یہ جواب کفردہ ہے، اس لیے کہ جب ہاتھ پر پینہ آئے گا تو موضع نجاست تو بدجہ اونی پینہ سے شراہور ہوگا۔

علامہ یعنی نے علامہ ہاجی کے اعتراض کے جواب کو ضعیف قرار دیا، لیکن خود کوئی جواب ارشاد نہ فرمایا۔ اس مقام پر حضرت صدر الشریعہ علامہ ہاجی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

حدیث پاک میں سوکراٹھنے پر ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا، کپڑا دھونے کا حکم نہ دیا گیا، اس لیے کہ یہ حکم استحباب کے لیے ہے، اور سوکراٹھنے والے کے لیے یہ آسان ہے کہ پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھولے۔ لیکن سوکراٹھنے والے کو ہر بار اپنا کپڑا دھونا پڑے، اس میں حرج اور مشقت ہے۔ اور حرج مدفوع بالہس ہے۔ تو ”مسل ین“ پر ”مسل یتاب“ کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

اقول: ويمكن ان يجاب عن اعتراض الهاجي بان هذا الحكم اى عدم ادخال اليد في الاناء قبل الغسل استحباب لاحتمال تنجس الماء كما يدل عليه عليه صلى الله عليه وسلم بانه "لا يفرى اين يات يده" وغسل اليد قبل ادخالها في الاناء امر سهل، واما غسل الثوب فامر عسير يشق على الناس غسل الثياب بعد النوم، فلو امر به يتخرجون، والخرج مدفوع بالنقص، فلا ينافس غسل الثياب على غسل اليد، والله تعالى اعلم. (كشف الاستار ۱۷۱)

صدر الشریعہ کے بعض افادات:

عفی نے اس بحث میں دلائل سے ثابت کیا کہ یہ ٹہنی تحریمی نہیں بلکہ تحریمی ہے۔ اور دھونے کا حکم احتیاتی ہے۔ پھر ایک اور افتادہ یہ فرمایا کہ اگر کسی نے ہاتھ دھوئے پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک ہے۔ لیکن اس میں شبہ نجاست ہے، اس احتمال کی بنا پر کہ ہو سکتا ہے ہاتھ ناپاک رہا ہو۔ لیکن اگر کسی نے ایسا بلا ضرورت کیا تو پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جتنا ہاتھ پانی میں گیا اتنے سے حدت رفع ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ پر پانی ڈالے، یا پانی میں ہاتھ ڈالے، دونوں صورتوں میں حدت رفع ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک پانی میں ہاتھ ڈالنے سے ممانعت کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ پانی کا برتن چھوٹا ہو، جھکا کر ہاتھ پر گرایا جاسکے۔ یا بڑا ہو اور ساتھ میں چھوٹا پیالہ بھی ہو جس سے پانی نکال کر ہاتھ پر ڈالا جاسکے۔ لیکن اگر پانی کا برتن بڑا ہو اور ساتھ میں چھوٹا پیالہ بھی نہ ہو اور اس صورت میں جھکانا بھی مشکل ہو، اور ہاتھ ڈالے بغیر پانی لینا بھی مشکل ہو، تو ایسی صورت میں اجازت ہے کہ ہاتھ کی انگلیاں ملا کر انگلیوں کی حد تک پانی میں ڈالے، اور داہنا ہاتھ رگڑ کر دھو لے، پھر وہ ہاتھ پھیلی تک داخل کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ضرورت سے زیادہ ہاتھ داخل کرنے کی ممانعت ہوگی جیسا کہ اس حدیث شریف کی دوسری روایت میں ہے: "فلا يغمرن يده"

امام بیہقی کا ایک سند کو مرسل قرار دینے پر صدر الشریعہ کی تنقید:

امام طحاوی نے "باب سورنی آدم" میں ایک حدیث تحریق کی:

نهی رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل ولكن بشرعان جميعاً.

اس حدیث کی چند سندیں ذکر فرمائیں۔

اول : محمد بن خزیمہ عن المعلى بن راشد عن عبدالعزیز عن عاصم الاحول عن عبداللہ بن سرجس۔

ثانی : احمد بن داؤد عن مسدد عن ابی عوانہ عن داؤد الأودی عن حمید بن عبدالرحمن قال : لقيت من صاحب النبي صلى الله عليه وسلم كما صحبه ابو هريره أربع سنين قال : الى آخره من الحديث۔
امام بیہقی فرماتے ہیں:

اس سند کے رجال ثقہ ہیں، لیکن حمید نے صحابی کا نام نہ بتایا۔ لہذا ان کی حدیث مستحقِ مرسل ہے۔ ہاں ثابت و متصل احادیث کے خلاف نہیں، لہذا مرسل حید قرار پائے گی۔
اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

امام بیہقی کا یہ قول قابلِ قبول نہیں۔ اس لیے کہ جب تابعی نے صحابی سے ملاقات کی تصریح کر دی تو اب اس صحابی کی تعیین نہ کرے اور نام کو مبہم رکھے یہ معترضین۔ اور حدیث کی ثقاہت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ ارشاد ہے: اصحابی کلہم عدول۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

ودعوى البيهقي انه في معنى المرسل مرفوعة لأن ايهاام الصحابي لا يضر وقد صرح الشافعي بأنه لقيه. (كشف الاستار ۳۵/۱)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کے مابین محاکمہ:

”باب سور بنی آدم“ میں امام طحاوی نے عورت کے استغاثی پانی کی کراہت اور عدم کراہت پر بحث کی ہے۔ اس بحث میں صدر الشریعہ نے امام نووی اور علامہ عینی کی عبارت درج فرمائی، جس کا مفاد یہ ہے کہ مرد و عورت ایک ہی برتن سے وضو یا غسل کریں، اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی عدم کراہیت پر جمہور ائمہ کا ”اتفاق“ ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر نے اس ”اتفاق“ پر اعتراض کیا ہے، اور کہا کہ یہ اتفاق بکل نظر ہے۔ مردی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس سے منع کرتے تھے۔ نیز ابن عبدالبر نے بھی کچھ لوگوں سے اس کی ممانعت بیان کی ہے۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی علمی ٹوک جھونک بڑی دلچسپ رہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر

کے اس اعتراض کے جواب میں علامہ مثنیٰ فرماتے ہیں:

في نظره نظر لأنهم قالوا بالاتفاق دون الإجماع فهذا القائل لم يعرف الفرق بين الاتفاق والإجماع على أنه روى جواز ذلك عن تسعة من الصحابة رضي الله عنهم.

ترجمہ: حافظ ابن حجر کی نظر خود عمل نظر ہے۔ اس لیے کہ علمائے ”اتفاق“ کا قول کیا ہے ”اجماع“ کا نہیں۔ انہوں نے اتفاق اور اجماع کے فرق پر دھیان نہ دیا۔ علاوہ ازیں اس کا جواز تو صحابہ کرام سے مروی ہے۔

لیکن صدر الشریعہ علامہ مثنیٰ کے اس تبصرے سے اختلاف کرتے ہیں۔ پھر ان علمائے اہل علم کے قول کی توجیہ میں بڑی جامع بات ارشاد فرماتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

امام طحاوی نے نہ تو اس سلسلے میں ”اتفاق“ کا لفظ استعمال کیا نہ ”اجماع“ کا۔ بلکہ فرمایا: إنما النزاع بين الناس“ اور یہ بھی ان لوگوں کے مقابل فرمایا جو مرد و عورت میں سے ہر ایک کو دوسرے کے بجائے ہوئے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ تو امام طحاوی کے قول پر حافظ ابن حجر کا یا کسی کا کوئی اعتراض درست نہیں۔ ہاں امام نووی نے اجماع کا قول کیا ہے۔ حافظ ابن حجر کا اعتراض امام نووی پر وارد ہوتا ہے۔ لیکن اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ: امام نووی کے قول میں ”اجماع“ سے مراد مجازاً ”اتفاق“ لیا جائے۔

صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

أقول: أما الطحاوي فلم يقل لفظ الاتفاق ولا لفظ الإجماع بل قال إنما النزاع بين الناس وقوله هذا في مقابلة قول من كره أن يعوض الرجل بفضل المرأة أو يعوض المرأة بفضل الرجل فلا اعتراض على قوله. وأما النووي فقد قال تطهير الرجل والمرأة من الماء واحد جائز بإجماع المسلمين فيرد عليه ما أورد لكن يمكن أن يقال إن المراد بالإجماع الاتفاق مجازاً. (كشف الاستار اول ۳۸)

صاحب البحر الرائق پر ایراد:

صدر الشریعہ مضمحلہ یعنی کلی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مضمحلہ لغت میں ہلانے

کے معنی میں آتا ہے۔ لیکن حرف میں اس کا استعمال اس معنی میں ہوتا ہے کہ منہ میں پانی ڈال کر اسے حرکت دے۔ اور اصطلاحاً منہ کے تمام حصے تک پانی پہنچ جائے تو اسے مضمضہ کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانی منہ سے باہر پھینکنا مضمضہ کے حقیقی مفہوم میں داخل نہیں۔ اور البحر المراقق میں فرمایا: الا فضل ان يلقه لانه ماء مستعمل۔ یعنی بہتر ہے کہ منہ کا پانی باہر ڈال دے۔ کیونکہ یہ ماء مستعمل ہے۔

اس پر صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

حضور سے جدا ہونے کے بعد پانی مستعمل ہوتا ہے۔ تو جو پانی منہ میں ہے وہ باہر نکالنے سے پہلے کیوں کر مستعمل ہوگا؟ آپ کے الفاظ یہ ہے:

القول انما يكون مستعملاً بعد انفصاله من العضو فالماء الذي في الفم كيف يصير مستعملاً قبل ان يلقه. (كشف الاستار ۱/۷۵)

سچ اس کی بحث اور علامہ عینی پر اپرا:

سرکامسح ایک بار کرنا چاہیے یا تین بار؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعی حلیت یعنی تین بار مسح کے قائل ہیں، جب کہ امام ابو حنیفہ ایک بار مسح کے قائل ہیں۔ اور عام روایتیں احناف کی تائید کرتی ہیں۔ عموماً جو حدیثیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں مروی ہیں ان میں ہے: ”ومسح برأسه مرة“ یعنی سرکامسح ایک بار فرمایا۔

امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ہے: ”فموضاً ثلاثاً ثلاثاً“ اور یہ وضو کے تمام ارکان کو شامل ہے۔ یعنی اس کا مطلب اگر یہ ہے کہ اعضائے وضو تین تین بار دھوئے، تو یہ بھی ہوا کہ سرکامسح بھی تین بار فرمایا، کیوں کہ مسح بھی وضو کا رکن ہے۔

لیکن احناف نے اس حدیث کو اکثر ارکان وضو پر یا مشغولات پر محمول کیا ہے۔ یعنی جن اعضا کو دھونا ہوتا ہے ان میں تین بار دھویا۔ لہذا مسوح یعنی سر اس سے خارج ہے۔ اس کی دلیل دو روایتیں ہیں جن میں دیگر اعضا کے تین بار دھونے کے باوجود سرکامسح ایک بار کرنے کا ذکر آتا ہے۔ یادہ روایتیں جن میں سر کے مسح میں عدد کا ذکر نہیں۔ مثلاً صرف اتنا ہے: ”ومسح برأسه“ علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں حدیث مسح کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں، اول: حدیث بخاری

قیاس۔ حدیث تو امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں تخریج کی:

”انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام مسح للثلاث“

جس میں صاف تصریح ہے کہ مسح تین بار فرمایا۔ امام ابو داؤد نے ایک اور حدیث تخریج کی:

عن حقیق بن مسلمة قال رأيت عثمان بن عفان غسل فروعہ ثلاثا ومسح برأسه

ثلاثا ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا“

یعنی حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے وضو کیا تو تین بار ہاتھ کہنیوں تک دھویا اور تین بار

سر کا مسح کیا، پھر فرمایا: میں نے ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا۔

دوسری دلیل ”قیاس علی سائر الاعضاء“ ہے۔ کہ جب احادیث سے دیگر اعضاء وضو میں

”تسلیت“ ثابت ہے تو سر کا مسح بھی تو وضو کا ایک رکن ہے، لہذا اس میں بھی ”تسلیت“ کا حکم ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کی جماعت سے سر کا مسح ایک ہی بار مقول ہے۔ جن میں

حضرت علی، حضرت عثمان بن عفان، حضرت عبداللہ بن زید، حضرت عبداللہ بن ابی اوفی، حضرت

عبداللہ بن عباس، حضرت سلمہ بن اکوع، حضرت ربیع رضی اللہ عنہم اجمعین، یہ تمام لوگ ایک بار مسح

اس پر متفق ہیں۔

قیاس کا جواب یہ ہے کہ سر کے مسح کو جو کہ مسوحات میں ہے اعضاء مضمولہ پر قیاس کرنا

قاسد ہے۔ کیونکہ مسح تخفیف کا مقتضی ہوتا ہے، اور ”تسلیت“ تخفیف کے منافی ہے۔ بلکہ حضرت

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس سے ممانعت ہے۔ جس میں یہ ہے کہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار سر کا مسح فرمایا، پھر وضو سے فارغ ہو کر فرمایا: ”من زاد

على هذا فقد اساء وظلم“ معلوم ہوا کہ سر کے ایک بار مسح پر اضافہ مستحب نہیں۔

حافظ ابن حجر نے تسلیت مسح والی روایتوں کی ایک توجیہ کی ہے۔ فرماتے ہیں:

تسلیت مسح کی روایت اگر صحیح ہو تو استیجاب (پورے سر کے مسح) پر محمول ہوگی۔

اس پر علامہ مثنیٰ نے اعتراض کیا کہ یہ توجیہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ لفظ ”ثلاث“ تین کے

عدد میں نص ہے، اور مسح کا استیجاب کسی عدد پر موقوف نہیں۔ کشف الاستار میں ہے:

”ورّد علیہ العینی بقوله: فيه نظر لان الثلاث نص فيه، والاستيعاب بالمسح

لا يتوقف علی عدد، والصواب ان يقال الحلیث الذی فیہ المسح ثلاثا لا یقاوم

الاحادیث التي فيها المسح مرة واحدة، لذا قال الترمذي والعمل عليه عند
اکثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم۔
اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حافظ ابن حجر علامہ عینی کا یہ اعتراض درست نہیں۔ اس لیے کہ حافظ ابن حجر نے کب کہا کہ
مسح اس کا استیعاب عدد پر موقوف ہے۔ بلکہ وہ تو مختلف روایتوں کے مابین تطبیق کی صورت
بیان کر رہے ہیں، کہ جن روایتوں میں آیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین بار مسح فرمایا ممکن
ہے استیعاب کے لیے کیا ہو، یوں کہ اولاً سر کے بعض حصے کا مسح فرمایا، پھر سر کے کسی اور حصے کا مسح
فرمایا، پھر تیسری بار سر کے باقی حصے کا مسح فرمایا، تو پورے سر کا مسح ہو گیا۔ راوی نے اسے دیکھ کر عین
مستقل مسح سمجھ لیا ہو۔ حافظ ابن حجر کی یہ توجیہ اس حدیث سے مستفاد ہے جس میں حضور اقدس صلی
اللہ علیہ وسلم کے سر کے مسح کی یہ کیفیت مروی ہے کہ مسح کرتے ہوئے ہاتھ آگے سے پیچھے لے گئے
اور پیچھے سے آگے لائے۔ صدر الشریعہ کی الفاظ یہ ہیں:

”انظر الذي ذكره العلامة العيني لا يتوجه، لانه لم يذكر انه يتوقف على
العدد، بل ملك مسلك الجمع بانه يمكن ان مسح رسول الله صلى الله
عليه وسلم راسه ثلث مرات بقصد الاستيعاب بان مسح بعض راسه او لا
وبعضه ثانياً وبعضه ثالثاً فظن الراوي انه ثلث مسحات كما جاء في الاحاديث
الاقبل وادبر اي مسح بعض راسه في الاقبال وبعضه في الادبر فكذا هذا
والله تعالى اعلم۔ (كشف الامتار اول ص ۷۶)

پاؤں کے مسح یا غسل کی بحث:

وضو میں پاؤں پر مسح کیا جائے گا یا اسے دھلا جائے گا؟۔ جمہور علمائے امت اس کے دھونے
کے قائل ہیں، جب کہ روافض اس کے مسح کے قائل ہیں۔ قائلین مسح آیہ وضو سے استدلال
کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

روافض نے اس آیت کریمہ میں ”أَرْجُلَكُمْ“ کو ”رُءُوسِكُمْ“ پر عطف مان کر پاؤں کو

مسموحات میں داخل کیا ہے۔ جب کہ جمہور علمائے امت کے نزدیک ”أَرْجُلُكُمْ“ ”وُجُوهُكُمْ“ پر عطف ہے، اور مکمل منصوب ہے۔ اور اگر کسی قراءت میں مجرور ہو تو وہ ”جر جوارى“ ہے۔ جمہور کی دلیل پیشکار ایسی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں پاؤں دھویا ہے، مسح نہیں فرمایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک حدیث بڑی تفصیل طلب ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے:

”قَالَ تَخْلَفُ عَنَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرَةٍ سَالِفًا لَهَا فَأَذَرَ كَمَا وَقَدْ أَرَهَقْنَا صَلَوةَ الْعَصْرِ وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ وَنَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَهَادَى بِلَالٌ: وَيَلُ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا“

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں: ہم ایک سفر میں تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے، اور ہم سے اس وقت ملے جب کہ نماز عصر کا وقت کم رہ گیا تھا، ہم وضو کر رہے تھے اور پاؤں پر مسح کر رہے تھے، تو حضرت بلال نے دو یا تین بار کہا: ایڑیوں کے لیے جہنم کی (دادی) کوئل ہے۔

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: فَذَكَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُمْ كَانُوا يَمْسَحُونَ حَتَّى أَمْرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِسْبَاغِ الْوُضُوءِ وَخَوَّفَهُمْ فَقَالَ: وَيَلُ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، فَذَلِكَ أَنَّ حَكَمَ الْمَسْحِ الَّذِي كَانُوا يَفْعَلُونَهُ قَدْ نَسَخَهُ مَا تَأَخَّرَ عَنْهُ مِمَّا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا کہ ہم لوگ پاؤں پر مسح کر رہے تھے یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا وضو کرنے کا حکم دیا، اور کی کرنے پر یہ کہہ کر خوب دلایا کہ ایڑیوں کے لیے جہنم کی وکیل ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے صحابہ کرام مسح کرتے تھے وہ بعد کے اس حکم سے منسوخ ہو گیا۔

امام طحاوی کی اس عبارت پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے قدرے تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

حدیث مذکور میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کا یہ فرمانا ”نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنے پاؤں پر مسح کر رہے تھے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

واقعہ سے پہلے بھی مسح کرتے تھے اس حدیث نے پاؤں کے مسح کو منسوخ کر دیا، اور دھونے کا حکم دیا۔ لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ”تمسح علی ارجلنا“ میں مسح سے مراد ایسا غسل خفیف ہے جو مسح معلوم ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں ہے: رَأَى لَوْحاً نَوْحُوا وَكَانَهُمْ قَوْكُوا مِنْ اَرْجُلِهِمْ شَيْئاً“ اس سے معلوم ہوا کہ وہ پاؤں دھوتے تھے، لیکن یہ دھونا ایسا تھا جو مسح کے قریب تھا۔ اسی لیے فرمایا: ”اسْبِغُوا الْوُضُو“ پورا وضو کرو۔ اور وعید تو ترک فرض پر ہوتی ہے۔ اگر اس ارشاد سے پہلے ان صحابہ کے نزدیک پاؤں دھونا فرض نہ ہوتا تو یہاں وعید نہ ہوتی، بلکہ بلا وعید ہی مسح سے منع کر کے دھونے کا حکم دے دیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی عیاض علیہ الرحمہ نے یہاں ”تمسح“ کا معنی ”غسل“ کیا ہے۔ اور فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام کو ”اسْبِغُوا الْوُضُو“ سے غسل کا حکم دیا۔

قاضی عیاض پر علامہ عینی کا ایراد محل نظر:

اس پر علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض کا یہ قول ہمیں تسلیم نہیں۔ اس لیے کہ ”اسباغ“ کا حکم تو تکمیل غسل کا حکم ہے۔ اور غسل کا حکم وعید سے مستفاد ہے۔ کیونکہ وعید ترک واجب پر ہوتی ہے۔ لہذا ”اسْبِغُوا الْوُضُو“ برائے تاکید ہے۔

علامہ عینی کی اس عبارت پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

علامہ عینی کا یہ ارشاد کہ ”غسل کا حکم تو وعید سے مفہوم ہوتا ہے“ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ خود علامہ عینی کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام پہلے ہی غسل رچلین کے مامور تھے۔ اسی لیے تو علامہ عینی نے ”تمسح علی ارجلنا“ کا معنی ”غسل خفیف“ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے اچھی طرح پاؤں نہ دھویا بلکہ پاؤں میں کچھ جگہ سوکھی رہ گئی تو وعید فرمائی۔ تو ترک واجب ہی کی بنا پر تو مستحق وعید ہوئے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جو امر موجب غسل ہے وہ اس وعید سے پہلے ہے تو اس وعید سے غسل کا حکم کیوں کر مستفاد ہوگا؟ کہ اگر اس وعید سے قبل غسل رچلین کا حکم نہ مانا جائے تو یہ وعید تو ہو جائے گی، کہ پہلے وہ مامور ہی نہ تھے، کہ ترک پر وعید کے مستحق ہوتے۔

امام طحاوی کے قول کی توجیہ:

امام طحاوی کے قول کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحابہ کرام نے آیت وضو میں ”وَارْجُلُكُمْ“ کو

”والمسک“ پر عطف سمجھا ہو تو سر کی طرح پاؤں کا مسح مستقار ہوگا، اس لیے انھوں نے یہی معنی سمجھ کر پاؤں کا مسح کیا۔ لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایسا کرتے دیکھا تو ان کی خطا پر تنبیہ فرمائی۔ اور حکم دیا کہ اچھی طرح پاؤں دھوئیں کہ پاؤں پر کچھ خشکی باقی نہ رہے۔ اس کی تعبیر امام طحاوی نے ”نسخ“ سے کر دی۔

رہا یہ سوال کہ اعادہ کا حکم کیوں نہ فرمایا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ نے یہ عمل اپنے اجتہاد سے کیا تھا، تو آیت کا معنی سمجھنے میں خطائے اجتہادی واقع ہوئی، اور ایسی خطا سے عمل باطل نہیں ہوتا۔ اس لیے اعادہ کا حکم نہ دیا گیا۔

رہا یہ سوال کہ اس سلسلے میں روایتیں غسل اور مسح دونوں بتاتی ہیں، یہ اختلاف روایت کیوں ہے؟ اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

اس وقت صحابہ کے حالات مختلف تھے۔ عصر کی نماز میں تاخیر ہو رہی تھی تو بعض صحابہ نے وضو میں پاؤں دھویا، لیکن بکالت میں دھویا، جس کی وجہ سے کچھ خشکی رہ گئی۔ جب کہ بعض نے پاؤں پر مسح کر لیا، یہ سمجھ کر کہ پاؤں کا وظیفہ مسح کرنا ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو فرمایا: ”اسبغوا“ تاکہ نہ تو غسل خفیف سے کام چلائیں، نہ مسح کریں، بلکہ اچھی طرح پاؤں دھوئیں۔ (کشف الاستار ج ۱ ص ۸۳)

کیا وضو ہر نماز کے لیے واجب ہے:

ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت حدیث سے وضو کے وجوب کے قائل ہیں۔ لیکن چند صحابہ کرام اور علمائے ظواہر ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب کے قائل ہیں۔ اس کی تحقیق میں کہ کیا وضو ہر نماز کے لیے واجب ہے؟ امام طحاوی نے چند صورتیں ذکر کی ہیں۔ اولاً حضرت بریدہ کی حدیث ذکر کی:

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوضأ لكل صلوة، فلما كان الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد.

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے، جب کہ فتح ہوا تو آپ نے ایک وضو سے چند نمازیں ادا فرمائیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر پانچ نمازیں ایک وضو سے ادا فرمائیں، اور

نہیں پر مسح کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: آپ نے ایسا کام کیا جو نہ کرتے تھے؟ فرمایا:
 ”عمداً فعلتہ یا عمر“۔ میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے۔

اس میں چند صورتیں ہیں:

اول: ہر نماز کے لیے وضو واجب نہیں، مستحب ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم استحباب کی فضیلت کے لیے کرتے تھے۔

دوم: ہر نماز کے لیے وضو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہے، امت پر نہیں۔

سوم: آپ پر واجب تھا، لیکن منسوخ ہو گیا۔ اس صورت میں ناخ حضرت عبداللہ بن حنظلہ بن عامر کی اس حدیث کو قرار دیا جائے:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر، لما شق ذلك عليه أمر بالسواك عند كل صلاة.

امام طحاوی پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور اس کا جواب:

تیسرے احتمال کی تشریح کرتے ہوئے صدر الشریعہ نے حافظ ابن حجر کا اعتراض نقل کیا، جو انہوں نے امام طحاوی پر وارد کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

قال الطحاوي: يحتمل أن ذلك كان واجباً عليه خاصة، ثم نسخ يوم الفتح لحديث بريدة، وقال: يحتمل أن كان يلعنه استحباباً ثم غشي أن يغتن وجوبه فتركه لبيان الجواز، قلت وهذا القرب، وعلى تقدير الأول فالنسخ كان قبل الفتح بدليل حديث بريدة بن النعمان فإنه كان في غير وهي قبل الفتح بزمان. اهـ

ترجمہ: امام طحاوی نے فرمایا: یہ احتمال ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو خاص حضور پر واجب ہو، مگر فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا، اس کی دلیل حدیث بريدة ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو استحباباً فرماتے ہوں، مگر اندیشہ گزرا کہ واجب نہ سمجھا جائے تو یہاں جواز کے لیے ترک فرمایا۔ میں کہتا ہوں: یہ زیادہ قریب ہے۔ اور پہلی تقریر پر فتح مکہ کے موقع پر نہیں بلکہ اس سے پہلے ہوا۔ اس لیے کہ حضرت سید بن النعمان کی حدیث میں ہے کہ حضور نے مقام صہبہ پر دو نمازیں ایک وضو سے اور فرما گئیں۔ اور یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے خیر کا ہے۔

اس پر حضرت صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے اپنی کتاب میں یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو حدیث شریعہ سے منسوخ ہے۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو اگر واجب قرار دیا جائے تو حضرت عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث سے منسوخ ہے۔ جس میں فرمایا گیا کہ ”فلما ضلّ ذلك عليه امر بالسواك لكل صلاة“ تو سید بن نعمان کی خیبر والی حدیث سے اعتراض امام طحاوی پر وارد ہی نہیں ہوتا۔ جس میں فرمایا: ”صلی فی منزل الصباء صلواتین ہو وضوء“، اور حضرت بریدہ کی حدیث کو ناخ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ جب کہ خصم نے حضرت بریدہ کی ہی حدیث سے ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ایسی صورت میں تو حضرت بریدہ کی حدیث ایک ہی وقت میں ناخ و منسوخ دونوں قرار پائے گی۔

نیز حافظ ابن حجر کا یہ کہنا: ”وعلى التقدير الاول فالنسخ كان قبل الفتح ارخ“ درست نہیں۔ یعنی حدیث بریدہ کی بجائے سید بن نعمان کی حدیث سے نسخ ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ وضو لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائلین وجوب کا حکم مقیم کے لیے مانتے ہیں، مسافر کے لیے نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حضرت بریدہ کی حدیث سے مسافر کے لیے ایک وضو سے چند نمازوں کی اجازت ملتی ہے۔ یوں ہی سید بن نعمان کی حدیث سے بھی مسافر کے لیے رخصت ثابت ہوتی ہے۔ تو نسخ کی تقدیر پر نہ تو بریدہ کی حدیث ناخ ہے نہ ہی سید بن نعمان کی حدیث ناخ ہے۔ بلکہ امام طحاوی کے بقول حضرت عبداللہ بن حنظلہ بن عامر کی حدیث ناخ ہے۔ (کشف الاستار اول ص ۹۲، ۹۳)

آیت وضو کے نزول سے پہلے وضو کا حکم تھا یا نہیں؟

اس مقام پر صدر الشریعہ نے ایک اور شبہ کا ازالہ فرمایا، وہ یہ کہ اگر ”وضو لکل صلوٰۃ“ کا حکم مان کر اسے منسوخ قرار دیا جائے تو یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت وضو کو منسوخ قرار دیا جا رہا ہے جس کے ظاہر سے ”وضو لکل صلوٰۃ“ کا حکم مستفاد ہوتا ہے۔ حالانکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آیت وضو پر مشتمل سورہ فائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی تو جو متاخر ہو وہ ناخ ہو گا نہ کہ منسوخ۔

اس کا جواب یہ دیا کہ وضو کا حکم اسی آیت سے نہیں آیا۔ بلکہ اس سے پہلے بھی مسلمان نماز کے لیے وضو کے مامور تھے۔ جب سے نماز فرض ہوئی اسی وقت سے نمازیں وضو سے ہی ادا کی جاتی

رہیں۔ آیت وضو تو حکم وضو کی تفسیر و تاکید کے لیے نازل ہوئی۔ لیکن ”وضو لکل صلوٰۃ“ کے منسوخ ہونے سے آیت وضو کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ وہ حکم منسوخ ہے جس پر روز اول سے عمل رہا جب سے نماز فرض ہوئی۔ اور وہ حکم (وضو لکل صلوٰۃ) یا تو وحی غیر نکلے سے مستفاد تھا، یا شرائع سابقہ سے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کہ وضو کرنے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **هَذَا وَضُوئِي وَ وَضُوءُ الْأَنْبَاءِ مِنْ قَبْلِي**۔

اور نزول مائدہ سے پہلے بھی وضو کا حکم تھا ماس کی دلیل حضرت جریر کی حدیث ہے۔ جب کہ آپ نے مسح علی الخفین کیا اور کہا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر مسح کر سنے ہوئے دیکھا۔ کہا گیا کہ یہ تو نزول مائدہ سے پہلے کی بات ہے! حضرت جریر نے کہا کہ میں تو نزول مائدہ کے بعد مسلمان ہوا۔

تو اگر سورہ مائدہ کے نزول سے پہلے وضو کا حکم نہ ہوتا تو اس سوال وجواب کا کوئی مطلب نہ تھا۔ شرح منیہ المصلیٰ میں بھی اس کی صراحت موجود ہے۔ (کشف الاستار ج ۱ ص ۹۲)

آیت وضو میں حدیث کی قید:

آیت وضو **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** الخ سے کیا ”وضو لکل صلوٰۃ“ کا حکم ثابت ہوتا ہے؟ صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

آیت وضو میں جمہور ائمہ نے ”وَأَنْتُمْ مَحْدَثُونَ“ کی قید کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی دلیل متواتر المسمیٰ احادیث ہیں جن سے یہ قید مستفاد ہوتی ہے۔ نیز اگر اس آیت سے ہر نماز کے لیے وضو کا وجوب ثابت ہو تو متیم اور مسافر دونوں کے لیے ہوگا۔ اور سلیمان بن برید کی روایت سے جو خبر واحد ہے شخص میں صحیح نہ ہوگی۔ نیز یہی نوافل کے لیے بھی ہوگا، کہ وہ بھی صلوٰۃ ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

حضرت صدر الشریعہ نے حدیث کی قید پر استدلال یوں بھی کیا ہے:

نماز کے لیے ستر عورت واجب ہے۔ اس آیت کی بنا پر ”تَغْلُوا وَتُتَكِّمُ حَتَّىٰ تَخْرُجُوا“ علامہ بیضاوی فرماتے ہیں: ”تَغْلُوا“ سے مراد نماز اور طواف ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ ستر عورت ہر نماز کے لیے ضروری ہے۔ اور یہ حکم اس کے لیے ہے جو ستر عورت نہ کہے ہو،

کیونکہ اگر ستر محورت کیے ہوئے ہے تو اس پر واجب نہیں کہ اپنے لباس پر ایک اور لباس پہن لے، یا پہلے لباس کو اتارے، پھر اسی کو پہن لے، عینہ کی حکم آیت وضو کا بھی ہے۔ (کشف الاستار ۷/۹۷)
بلکہ حدیث کی قیدیوں بھی ثابت ہے کہ ”اذا قمتم“ کا معنی ”من مضاجعکم“ ہو اور وہ قیام سے کنا یہ ہو جو کہ حدیث ہے۔ یا دلالتہ اخص سے کہ آیت وضو میں حدیث کا ذکر نہیں، لیکن آیت حتم میں حدیث کا ذکر صراحت ہے۔ ارشاد ہے:

”وَإِنْ كُنْتُمْ مَرُوضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“

حتم وضو کا بدل ہے۔ اور بدل میں نص اصل میں نص قرار پائے گی۔ اس طرح وضو میں بھی یہ قید مستبر ہے۔

ایک لطیف نکتہ:

قرآن پاک میں آیت غسل اور آیت حتم کے ساتھ حدیث کا ذکر فرمایا، اور آیت وضو کے ساتھ حدیث کا ذکر نہ فرمایا۔ اس لیے کہ وضو سنت بھی ہوتا ہے اور فرض بھی۔ اور فرض وضو کے لیے حدیث شرط ہے، سنت کے لیے نہیں۔ اس لیے کہ وضو علی الوضوء و علی نور ہے۔ لیکن غسل علی الغسل اور حتم علی التیمم کی یہ فضیلت نہیں۔ (کشف الاستار ۷/۹۹)

منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ:

منی پاک ہے یا ناپاک؟ یہ بھی ایک بحث کا موضوع ہے۔ امام شافعی کے نزدیک منی پاک ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ناپاک ہے۔

شوافع نے منی کی طہارت پر ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں ہے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے اسے رگڑ دیتی تھیں۔ امام طحاوی نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی ان روایات کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

”لَا حُجَّةَ لَكُمْ فِي هَذِهِ الْأَقْوَانِ لِأَنَّهُمَا إِنَّمَا جَاءَا فِي ذِكْرِ لِبَاسٍ بَنَامَ فِيهَا وَلَمْ تَأْتِ فِي لِبَاسٍ يَصْلَى فِيهَا“

یعنی ان روایات میں شوافع کے لیے دلیل نہیں، کیونکہ یہ ان کپڑوں کے بارے میں ہے جس میں آپ سوتے تھے، نہ کہ نماز کے کپڑوں کے بارے میں۔

اور نجس کپڑے میں ”سوئے“ کا وہ حکم نہیں جو نجس کپڑے میں ”نماز پڑھنے“ کا ہے۔
اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حاشیہ لگایا، اور امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر حافظ
ابن حجر عسقلانی کا ایک اعتراض اور علامہ عینی کا جواب نقل کیا۔

حافظ ابن حجر کا پہلا اعتراض اور علامہ عینی کا جواب:

حافظ ابن حجر کا پہلا اعتراض یہ ہے:

امام طحاوی کا یہ قول درست نہیں کہ ”منیٰ کا رگڑنا نماز کے کپڑے سے نہ تھا۔ کیونکہ صحیح مسلم کی
ایک روایت میں ہے:

”لقد رأيتني أفرقه من ثوب رسول الله ﷺ فرسما فبصلي فيه“

یعنی میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے اسے رگڑ کر دور کر دیتی تھی تو آپ اس میں
نماز پڑھتے تھے۔

”فبصلي فيه“ میں ”فأفرقته“ تعقیب ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس کپڑے سے منیٰ رگڑ
دی جی نہیں پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے۔ اور فأفرقته تعقیب میں اس قدر معجاش نہیں کہ رگڑ لے
اور نماز پڑھنے کے مابین اتنا وقفہ ہو کہ اسے دھل دیا گیا ہو۔

علامہ عینی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا:

یہ استدلال قاسد ہے، کیونکہ فأفرقته تعقیب کا ہونا تحللِ غسل (اسی دوران دھونے) کے
ممانی نہیں۔ کہا جاتا ہے: تزوج فلان فولد له ”قلاں نے شادی کی تو اس کی اولاد ہوئی۔“
حالانکہ شادی اور ولادت کے مابین مدتِ حمل ایک دراز مدت ہوتی ہے۔ یوہیں ہو سکتا ہے ام
الموئین کا مقصد یہ ہو کہ اس وقت سونے والے کپڑے سے منیٰ رگڑ دیتی تھیں، بعد میں دھو دیتی
تھیں، تو اسی میں آپ نماز ادا فرماتے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”ثم“ کے معنی میں ہو۔ اور اس کی
تائید طحاوی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ”ثم بصلي فيه“ ہے۔

اتحاد کر کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تحقیق پیش فرمائی۔ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن
حجر کے دوسرے اعتراض کا جواب علامہ عینی نے نہ دیا تو ہم اس کا جواب عرض کرتے ہیں۔

علامہ ابن حجر کا دوسرا اعتراض:

فتح الباری میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر دوسرا اعتراض یہ کیا:

اگر ان روایات میں بقول امام طحاوی منی کی طہارت پر کوئی دلیل نہیں، تو منی کی نجاست پر بھی کوئی دلیل نہیں، کیونکہ دیگر روایات میں اسی قدر ہے کہ آپ کے کپڑے سے منی کو دھویا گیا، اور دھونا ایک فعل ہے، جس سے دھونے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ تو کیسے ثابت ہوگا کہ منی نجس ہے؟

حضرت صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر یہ اعتراض درست نہیں، کیونکہ منی کی طہارت کے قائلین نے جب احادیث و روایات سے منی کی طہارت پر استدلال کیا ہے تو امام طحاوی نے اس استدلال پر منع وارد کرتے ہوئے فرمایا "لا حجة لكم في هذه الآثار الخ" اور مانع کے لیے تو صرف احتمال کافی ہے، کہ احتمال سے استدلال باطل ہو جاتا ہے، اور امام طحاوی نے وہ احتمال پیش کر دیا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ کپڑے سونے کے کپڑے رہے ہوں، نہ کہ نماز کے۔ پھر منی کی طہارت پر کیسے استدلال ہوگا؟ تو امام طحاوی نے منع وارد کر کے سند منع پیش کر دیا ہے، اب آپ کے ذمہ ہے کہ مقدمہ منوع ثابت کریں، آپ کا یہ منصب نہیں کہ منع پر منع وارد کریں۔

حضرت صدر الشریعہ کا دوسرا جواب:

آپ کے بقول اگر منی پاک ہوتی تو بیان جواز کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اسے کبھی اپنے کپڑے پر چھوڑ دیتے اور اسی میں نماز ادا فرماتے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بار بھی منی کے کپڑے میں نماز پڑھنا ثابت نہیں جب تک کہ اسے دھل نہ دیا گیا ہو یا رگڑ کر منی زائل نہ کر دی گئی ہو۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے۔ (کشف الاستار ص ۱۱)

منی کی نجاست پر حدیث سے استدلال:

پھر صدر الشریعہ نے حدیث شریف سے منی کی نجاست پر استدلال فرمایا۔ فرماتے ہیں:

حضرت عمار بن یاسر کی حدیث منی کی نجاست پر دلیل ہے جسے دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس حال میں کہ میں ایک برتن میں کنویں سے پانی نکال رہا تھا۔ فرمایا: عمار تم کیا کر رہے ہو؟ عرض کی: یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، میرے کپڑے میں ریشہ لگ گیا تھا جس کی وجہ سے میں اپنا کپڑا دھل رہا تھا۔ ارشاد فرمایا: اے عمار! کپڑا پاؤں سے دھلا جاتا ہے۔ پاخانہ، پیشاب، تے، خون،

مٹی۔ تمہارے ریشے، اور تمہاری آنکھوں کے آنسو، اور تمہارے برتن کا پانی برابر ہیں۔
کشف الاستار میں ہے:

ویدل علی نجاسة المعنی ما رواه الدارقطني عن عمار بن یاسر قال اتی علی
رسول اللہ ﷺ وأنا علی بئر اذلو ماء فی رکوة، قال: یا عمار ما تصنع؟ قلت:
یا رسول اللہ ہاہی انت و امی اغسل تریمی من نجاسة اصابعہ، فقال: یا عمار انما
یفسل الثوب من خمس: الفائط والبول والقی والدم والمني یا عمار ما
نجانک و جموع حینک والماء الذی فی رکوتک الا سواء۔

لیکن اس حدیث کی سند پر بیہقی نے اعتراض کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت علی بن زید سے
صرف ثابت بن حماد نے روایت کیا ہے۔ اور ثابت بن حماد ضعیف ہیں۔ اور معجم بالوضع ہیں۔ ان
سے منکر اور مطلوب روایتیں مروی ہیں۔ اور علی بن زید حجت نہیں۔

فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا گیا کہ طبرانی کبیر میں اس کی متابعت موجود ہے۔ جسے حماد
بن سلمہ نے علی بن زید سے روایت کیا ہے۔ تو بیہقی کا یہ کہنا کہ علی بن زید سے صرف ثابت بن
حماد نے روایت کیا یہ باطل ہے۔ اور بیہقی کا علی بن زید کے بارے میں کہنا کہ ”حجت نہیں“ اس
کا جواب یہ ہے کہ مسلم نے ان سے روایت لی ہے۔ عجل نے انھیں ”لا باس بہ“ کہا، حاکم نے
مستدرک میں ان سے روایت لی ہے۔ ترمذی نے انھیں صدوق کہا۔ اور ثابت بن حماد کے بارے
میں بیہقی کا ”معجم بالوضع“ کہنا جو اس سلسلے میں بھرپور جستجو کے بعد اعادہ ہوا کہ بیہقی کے علاوہ کسی
نے ایسا نہیں کہا۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱۱۱)

مما ست النار سے وضو کی بحث اور ابو داؤد کے قول کا جواب:

آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو لوٹتا ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ حنفیہ
بلکہ جمہور علمائے امت کے نزدیک اس سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ جب کہ بعض صحابہ اور تابعین
اس کے قائل ہیں۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت ابو ایوب انصاری،
حضرت حسن بصری وغیرہ۔ ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں ارشاد ہوا: ”توضوا عما مست
النار“۔ نیز اس مفہوم کی روایتیں حضرت ابو طلحہ، زید بن ثابت، ام المؤمنین ام حبیبہ، ابو ہریرہ،
عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہیں۔ جب کہ جمہور ائمہ کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جن میں ہے کہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ پر پکی ہوئی چیز تناول فرمایا، پھر وضو کیے بغیر نماز ادا فرمائی۔ اس سلسلے میں حضرت ابن عباس، ام المومنین ام سلمہ اور جابر بن عبد اللہ، ابورافع، سوید بن نعمان، اور ابو ہریرہ سے حدیثیں مروی ہیں۔ امام طحاوی نے ان تمام صحابہ کی حدیثیں تخریج کی ہیں۔ حضرت جابر کی دو روایتیں ابوداؤد نے نقل کیں۔ ابن جریر کی سند سے یہ روایت:

أخبرني محمد بن المنكدر قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قربت للنبي صلى الله عليه وسلم غبزا ولحماً فأكمل ثم دعا بوضوء فتوضأ به ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكمل ثم قام إلى الصلوة ولم يتوضأ.
اور شعیب ابن ابی حمزہ کی سند سے یہ روایت نقل کی:

عن محمد بن المنكدر عن جابر قال كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما خيرت النار.

یہ حدیث اس کی دلیل ہے کہ ”مما مست النار“ سے وضو کا حکم منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ آخری امر جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے وہ وضو نہ کرنا ہے۔ نیز یہ حدیث ”توضؤا مما مست النار“ کی ناخ ہے۔

لیکن امام ابوداؤد نے حضرت جابر کی دونوں روایتیں پیش کرنے کے بعد فرمایا: وهذا إحصار من الحديث الاول. امام بیہقی فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد کے اس جملے سے اس طرف اشارہ ہے کہ آخر الامرین کی حدیث سے وضو مما مست النار کے نسخ کا دعویٰ درست نہیں۔ کیونکہ دوسری حدیث پہلی حدیث کی بطور اختصار حکایت ہے۔ کیونکہ یہ حدیث جس میں فرمایا گیا: آخر الامرین ترک وضو ہے۔ اس پر دلیل نہیں کہ ترک وضو مطلقاً آخر الامرین ہے، بلکہ اس واقعہ کا آخر الامرین ہے۔ جیسا کہ پہلی روایت میں ہے کہ پہلے تناول فرمایا، پھر وضو کیا، نماز ادا فرمائی۔ پھر تناول کیا، اور وضو نہ کیا، نماز ادا فرمائی۔ تو دوا مرینی پہلی بار کھا کر وضو فرمایا، دوسری بار کھا کر وضو نہ کیا۔ اس سے نسخ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ ”توضؤا مما مست النار“ اس واقعہ کے بعد کا ارشاد ہو۔ تو حضرت جابر کی یہ حدیث ”وضو مما مست النار“ کے لیے ناخ نہ ہوگی۔

اس شبہ کا بڑی تحقیقی جواب حضرت صدر الشریعہ نے دیا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں:
امام ابوداؤد کا یہ قول بلا دلیل ہے۔ کیونکہ پہلے گوشت تناول فرمانے کے بعد جو وضو فرمایا،

جواب نہیں کہ اسی کھانے کی وجہ سے تھا۔ ہو سکتا ہے کسی حدیث کی بنا پر ہو تو جب تک یہ بات ثابت نہ ہو کہ پہلی بار کھا کر وضو فرمایا وہ کھانے کی وجہ سے تھا، اس وقت تک یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وضو کرنا اول امر تھا اور ترک وضو آخر امر تھا۔ اور آخر الامرین سے مراد اسی واقعہ کا آخر الامرین ہے، یہ بات بلا دلیل ہوگی۔ بالفرض اگر مان بھی لیا جائے کہ اولاً وضو کرنا کھانے کی وجہ سے تھا اور پھر کھا کر وضو نہ فرمایا۔ ممکن ہے کہ اس مجلس کا آخر الامرین مطلقاً آخر الامرین ہو۔ تو جب تک اس واقعہ کے بعد اس کے خلاف آپ کا قول یا عمل ثابت نہ ہو، حدیث اول سے یہ اختصار معترضہ ہوگا۔ نیز محققین علمائے اس حدیث سے وضو ماست النار کو منسوخ مانا ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حدیث حدیث اول کا اختصار نہیں۔ اور اگر حدیث اول کا اختصار بھی مان لیا جائے تو صحابہ کرام کا عمل اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آخر الامرین صرف اسی واقعہ کا نہیں تھا۔ بلکہ مطلقاً آخر الامرین تھا، مثلاً کبار صحابہ ابو بکر و عثمان و علی و ابی بن کعب رضی اللہ عنہم نے ماست النار سے وضو نہیں کیا۔ (کشف الاستار اول ۱۳۹)

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، باقی ائمہ کرام کے نزدیک نہیں ٹوٹتا۔ اس مسئلہ کے بیان میں مثنیٰ نے علامہ نووی کی ایک جامع عبارت نقل فرمائی، جس کا مفاد یہ ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین اس سے نفی وضو کے قائل نہیں۔ لیکن امام احمد، حضرت احنف بن راہویہ اور جمہور محدثین نفی وضو کے قائل ہیں۔ نفی وضو کے قائلین جابر بن سمرہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا گائے کا گوشت کھا کر وضو کریں؟ فرمایا: چاہو تو کرو، چاہو تو نہ کرو۔ پھر پوچھا: اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کریں؟ فرمایا: ہاں وضو کرو۔

جمہور نے اس حدیث کے جواب میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت پیش کی ہے:

كان آخر الامرین من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء ماست النار۔

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری معاملہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہ کرنا تھا۔

امام نووی کی رائے:

اس قدر بیان کے بعد امام نووی نے اس پر یہ تبصرہ کیا:

جابر بن عبد اللہ کی حدیث عام ہے اور جابر بن سمرہ کی حدیث خاص ہے، اور خاص کو عام پر تقدم حاصل ہے۔ گویا امام نووی نے اونٹ کے گوشت سے نقص وضو کے موقف کو ترجیح دینے کی کوشش کی ہے۔

امام نووی کی رائے پر صدر الشریعہ کا ایراد:

امام نووی کی عبارت نقل کرنے کے بعد حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

امام نووی کا جابر بن سمرہ کی روایت کو خاص اور جابر بن عبد اللہ کی روایت کو عام قرار دینا اس سے اگر عام اور خاص اصطلاحی مقصود ہے تو یہ تسلیم نہیں۔ اور اگر ہو بھی تو احتیاف کے نزدیک عام بھی ہوگا حکم میں خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، اور خاص کو منسوخ کر سکتا ہے۔ لہذا جابر بن عبد اللہ کی حدیث جو عام ہے وہ جابر بن سمرہ کی حدیث خاص کی ناسخ ہے۔ کیونکہ یہ عام متاخر ہے اور تعارض کے وقت جو متاخر ہوگا وہی ناسخ ہوگا اور جو محکم ہو وہ منسوخ ہوگا۔ اسی لیے امام طحاوی نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری معاملہ آگ پر پکی چیز کھانے سے وضو نہ کرنا تھا۔ جب کہ پہلے آپ اس سے وضو فرماتے تھے۔ اور آگ پر پکی چیز میں اونٹ کا گوشت ہو یا کسی اور جانور کا، سب برابر ہیں۔ تو جابر بن سمرہ کی روایت منسوخ قرار پائی۔

مزید فرماتے ہیں:

یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ وضو سے مراد وضوئے شریعی ہو، اور اگر وضو سے مراد وضوئے لغوی (ہاتھ منہ دھونا، کلی کرنا) ہو تو نسخ کے قول کی ضرورت نہیں، بلکہ اونٹ کے گوشت میں یہ حکم موکد ہوگا، کیونکہ اس کا گوشت سخت ہوتا ہے اور کھانے والے کے ہاتھ پر اس کی چکناہٹ کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق حدیث شریف میں بھی وارد ہوا ہے، ارشاد ہے:

”الوضوء لبل الطعام ينفي الفقر ويحده ينفي اللطم“۔

یعنی کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے سے فقر دور ہوتا ہے، اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونے سے بیماری دور ہوتی ہے۔

ترمذی شریف میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں:
میں نے توریت میں پڑھا ہے کہ کھانے کی برکت کھانے کے بعد ہاتھ دھونے میں ہے، تو
میں نے اسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، آپ نے فرمایا:
”ہرکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ“۔

یعنی کھانے کی برکت پہلے ہاتھ دھونے میں ہے اور بعد میں ہاتھ دھونے میں ہے۔ (کشف
الاستار ۱۵۸)

مس ذکر ناقض وضو نہیں:

یہ مسئلہ بھی بڑا متحرکہ الآراء ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ اہل اسلام کے دو فریق ہیں۔ ایک فریق اس کا
قائل ہے کہ باطن کف سے بلا حائل عضو متاثر ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا
فریق اس بات کا قائل ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ فریق اول میں امام شافعی، امام مالک، امام
احمد بن حنبل اور دیگر علمائے کرام ہیں۔ جب کہ فریق ثانی میں امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری اور
دیگر حضرات ہیں۔

فریق اول کی دلیل حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے، جسے ترمذی نے اپنی سند سے
تخریج کی: حضرت عروہ بن زبیر حضرت بسرہ بنت صفوان سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من مس ذكره فلا یصل حتی یتوضأ۔ (ترمذی، اولی باب الوضوء من مس الذکر)
ترجمہ: جو اپنے عضو مخصوص کو چھوئے تو نماز نہ پڑھے جب تک کہ وضو نہ کر لے۔

لیکن امام ترمذی نے ہی دوسرے باب میں حضرت طلق بن علی کی حدیث ذکر کی، جس سے
فریق ثانی نے استدلال کیا ہے:

عن یس بن طلق بن علی العنقی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

وهل هو الامضغة منه أو بضعة منه۔ (باب ترک الوضوء من مس الذکر)

ترجمہ: حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: وہ (عضو متاثر) اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے۔

یعنی جس طرح کسی اور عضو کے چھونے سے وضو نہیں جاتا، اس کے چھونے سے بھی وضو نہ
ٹوٹے گا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

بسرہ بنت صفوان کی روایت کا مفاد یہ ہے کہ مس ذکر ناقض وضو ہے، جب کہ طلق بن علی کی روایت کا مفاد یہ ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں۔ دونوں روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں۔ اور دونوں کی سندوں پر کلام کیا گیا ہے۔ جس کا طریقہ میں نے جواب بھی دیا ہے۔ امام ابن ہمام نے دونوں کی سندوں پر کلام کے باوجود دونوں روایتوں کو کم از کم حسن قرار دیا ہے۔ اب ایسی صورت میں ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ تو احناف نے بسرہ کی روایت پر طلق بن علی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ اس بنا پر کہ مردوں کا بیان عورتوں کے بیان کے مقابل لائق ترجیح اور قابل اعتبار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرد کی شہادت دو عورتوں کی شہادت کے برابر قرار دی گئی ہے۔

بسرہ بنت صفوان کی روایت پر کلام:

بسرہ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ایک: عن هشام عن عروة عن بسرة۔ اور دوسری: عن هشام عن عروة عن مروان عن بسرة۔ دوسری سند سے امام طحاوی نے یہ حدیث یوں ذکر کی ہے۔

عن عروة انه تذاكر هو ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فكان عروة لم يرفع بحديثها رأساً فأرسل مروان اليها شرطياً فراجع فأخبرهم انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج۔

ترجمہ: حضرت عروہ اور مروان کے درمیان مس ذکر سے وضو کا تذکرہ چمڑ گیا، مروان نے کہا مجھے بسرہ بنت صفوان نے بتایا کہ انھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مس ذکر سے وضو کا حکم دیتے ہوئے سنا۔ لیکن عروہ نے بسرہ کی حدیث پر توجہ نہ دی۔ تو مروان نے بسرہ کے پاس ایک شرطی بھیجا، اس نے واپس آ کر بتایا کہ بسرہ نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ مس فرج سے وضو کا حکم دیتے تھے۔

امام طحاوی پر پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی نے فرمایا کہ حضرت عروہ کا بسرہ کی حدیث پر توجہ نہ دینے کی وجہ یا تو یہ تھی کہ بسرہ سے اس مسئلے میں حدیث لینا درست نہیں۔ یا انھوں نے مروان کو غیر معتبر مانا ہو۔ (۱۶۰)

اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اس سے مروان کی تصحیف ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹا خلاف قیاس ہے، جس کے بارے میں عروہ نے اس سے پہلے کچھ نہ سنا ہو۔ لہذا اس بات پر کان نہ دھریا لیکن جب مروان نے شرطی بھیجا، اور اس نے جا کر بسرہ سے اس کی تصدیق کر کے حضرت عروہ کو بتایا تو وہ خاموش ہو گئے۔

صدر الشریعہ نے اس اعتراض کا یہ جواب تحریر فرمایا:

حضرت عروہ کے نزدیک اگر مروان لائق اعتماد ہوتے تو ان کے بیان پر توجہ نہ دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ مروان معتمد اور ثقہ ہوں، اور بیان کریں کہ بسرہ سے سنا ہے، تو عروہ کو ان کی خبر قبول کرنا لازم تھا۔ اور مروان کو ضرورت نہ پڑتی کہ وہ بسرہ کے پاس شرطی بھیج کر تصدیق چاہتے۔ نیز حضرت عروہ کو بھی ضرورت نہ ہوتی کہ بسرہ کے پاس جا کر اس کی تصدیق چاہتے جیسا کہ نقض وضو کے قائلین کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت عروہ کو نہ تو مروان کے بیان پر اطمینان ہوا نہ شرطی کی خبر پر۔

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے الفاظ یہ ہیں:

والجواب ان مروان لو كان عند عروة لم يحال من يقبل روايته فلا وجه لعدم راعه بذلك راساً لانه لما اخبر انه سمع من بسرة هذا الحديث وهو عنده لو كان ثقة لبتاً لذهب عليه قبول خبره، ولم يحتج مروان الي ان يثبت شرطياً له لصدقيتها خبره، وايضاً لم يحتج عروة الي ان يذهب الي بسرة ويسمع الخبر منها كما يقول القائلون بنقض الوضوء ثبت ان عروة لم يطمئن بخبر مروان ولا بخبر شرطيه. (كشف الاستار اول ۱۶۱)

امام طحاوی پر دوسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ جس طرح حضرت عروہ نے بسرہ بنت صفوان کی اس روایت کو لائق اعتناء نہ سمجھا، یوں ہی ربیعہ نے بھی اس روایت پر اعتراض کیا۔ ربیعہ کہتے ہیں کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیش پر رکھ دوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے گا۔ اور مس ذکر سے ٹوٹ جائے گا؟ تو آگہ بتا سلا کا چھوٹا آسان ہے یا خون اور حیش کا؟ کیا اس طرح کوئی حکم دے سکتا ہے؟ اور حدیث بسرہ پر عمل کر سکتا ہے؟ واللہ اگر بسرہ اس جوتے کے بارے میں بھی گواہی دیں تو میں ان کی گواہی کو کافی

نہیں قرار دے سکتا۔ (کیونکہ تھا ایک عورت کی شہادت کافی نہیں) تو نماز تو دین کا رکن ہے۔ اور اس کا قیام طہارت سے ہوتا ہے، تو صحابہ کرام میں اس دین کو قائم کرنے والی صرف بسرہ ہی رہ گئی تھیں؟۔ امام طحاوی کی عبارت یہ ہے۔

حدثنا يونس قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني زيد بن ربيعة انه قال قال لو رجعت يدي في دم أو حيضة ما نقض وضوئي لمس الذكر أبسر أم الدم أم الحيضة قال وكان ربيعة يقول لهم ويحكم مثل هذا ياخذ به أحد ويعمل به حديث بسر؟ والله لو أن بسرة شهدت على هذه النعل لما اجزت شهادتها إنما قوام الدين الصلوة وإنما قوام الصلوة الطهور فلم يكن في صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقم هذا الدين إلا بسرة. (كشف الاستار اول ۱۶۱)

امام طحاوی کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد کیا گیا کہ یہ خبر کو قیاس سے رو کرنا ہے، جو درست نہیں۔ کیونکہ منقول پر قیاس سے معارضہ قابل توجہ نہیں۔ اسی لیے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث کی بنا پر قہر فی الصلوٰۃ کو ناقض وضو قرار دیا، جس پر امام شافعی نے قیاس سے ایراد کیا، مگر اس ایراد کا حدیث و قہر کے ثبوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ یہ ”رد الخبر بالقیاس“ ہے۔ یہی معاملہ یہاں پر بھی ہے۔

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

”یہ حدیث کو قیاس سے رد کرنا نہیں۔ بلکہ حضرت ربیعہ کا مقصد یہ ہے کہ مس ذکر کی حدیث ثابت نہیں۔ اور تھا بسرہ کا بیان اس باب میں قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ ان کی تھا گواہی کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس عمل میں تو ہر خاص و عام کا اطلاق ہے۔ پھر بھی کسی صحابی نے یہ حکم بیان نہ کیا، سوائے بسرہ کے، تو جس پر امت کا عمل ہو، اسے صرف ایک خاتون کے کہنے سے کیسے ترک کر دیا جائے؟۔ اسی طرز استدلال سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کو رد کیا تھا۔ بسرہ کی روایت پر ربیعہ کا اعتراض بالکل ایسا ہی ہے جیسے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا اعتراض۔ لہذا اسے ”رد الخبر بالقیاس“ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ رہی بات ”قہر فی الصلوٰۃ“ کی، تو وہ مس ذکر کی طرح نہیں۔ کیونکہ اس میں مس ذکر کی طرح اطلاق عام نہیں۔

صدر الشریعہ کی مہارت سی ہے:

واعرض عليه بعضهم ان ما استند به الربيعه انما هو رد بالقياس وهو لم يسمع
بمعارضة المنقول الاكوى الى ان الامام الشافعي رد انتقاض الوضوء بالقهقهة
على محمد والحسن بن زياد بالقياس ولم ينظر ذلك في شيء من ثبوت
الحدث فيه بطريق فكذلك ههنا. أقول ليس هذا ردًا للحدث بالقياس كما
ذكر بل حاصل ما قال ربيعة ان حدث من الذكر خير ثابت وبسرة عنده
ليست ممن يقبل خبره في هذا الباب ولذا قال ربيعة لو ان بسرة شهدت الخ
يعني هذا الامر مما يتلى به العامة والعامة ولم تثبت من احد من الصحابة
هذا الامر فما قال احد الا بسرة فكيف يترك ما عليه الامة بقول هذه كما
قال عمر رضي الله تعالى عنه في حديث فاطمة بنت قيس فقول ربيعة هذا
مثل قول عمر رضي الله تعالى عنه والقهقهة في الصلوة ليست مثل من
الذكر وليست فيها البلوى العامة فكيف يقاس عليها حديث بسرة. (كشف
الاستار اول ۱۶۱)

امام طحاوی پر تیسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی نے حدیث عروہ کی تخریج میں کئی سندیں ذکر کی ہیں۔ جن میں ایک: ”زہری عن
عروہ“ ہے۔ دوسری: ”زہری عن عبد اللہ بن ابی بکر عن عروہ“ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ چکی سند
میں زہری نے تالیس کی ہے۔ کیونکہ زہری اور عروہ کے درمیان عبد اللہ بن ابی بکر ہیں۔ اور ان کی
تفاهت کے بارے میں سفیان بن عیینہ کو کلام ہے۔

اس پر اعتراض یہ ہے کہ علامہ ذہبی نے عبد اللہ بن ابی بکر کی توثیق کی ہے۔

صدر الشریعہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ ذہبی کا قول ابن عیینہ کے قول کے

برابر نہیں ہو سکتا۔ فما قال الذهبي لا يساوي ما قال ابن عيينة (كشف ۱۶۲)

ایک تیسری سند بھی ہے جس میں زہری اور عروہ کے درمیان عبد اللہ بن ابی بکر کی بجائے

ابو بکر بن محمد ہیں۔ نیز اس حدیث کو ہشام نے بھی عروہ سے روایت کیا ہے۔ تو کہا جائے گا کہ اس

روایت میں ہشام نے تالیس کی ہے، کیونکہ انھوں نے اس کا اپنے والد عروہ سے نہیں سنا، بلکہ ابو بکر

بن محمد سے مناسبت ہے۔ تو یہ روایت تو ابو بکر بن محمد پر مبنی ہوئی، پھر وہاں سے وہی عروہ بن مروان بن بسر؟
 ہوئی ہو کیوں کر قابل اعتماد ہوگی؟

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ فریق اول اگر چہ قوی سند پیش کرے جو زہری اور ہشام دونوں کے
 ملازم ہو، مثلاً

”حدثنا محمد ابن العجاج وربع المؤلف ثنا اسد ثنا ابن لهيعة قال ثنا
 ابو الاسود انه سمع عروة يذكر عن بسرة عن النسي على الله عليه وسلم“

تو اس پر ہمارا یہ اعتراض ہوگا کہ اس سند میں تو ابن لہیعہ ہیں۔ اب ابن لہیعہ کی روایت سے
 کیسے استدلال کرنے لگے؟ جب کہ آپ ان کی تصحیف کر چکے، آپ کا قصم اگر ابن لہیعہ کی
 روایت سے آپ پر حجت قائم کرے تو اسے حجت نہیں مانتے، اور اپنی تائید و حمایت میں انھیں حجت
 مانتے لگے؟۔ (متن کشف الاستار ۱۶۴)

امام طحاوی کی اس تنقید پر یہ اعتراض ہے کہ یہ مقام مقام تحقیق ہے، مقام الزام نہیں۔ لہذا
 یہاں قصم کو اس کے قول (تصحیف ابن لہیعہ) سے الزام دیتے سے کام نہ چلے گا۔ اس لیے کہ اگر
 قصم آپ سے پوچھے کہ ابن لہیعہ آپ کے نزدیک مقبول ہیں، اور ان کی یہ روایت موجود ہے، تو
 آپ کے پاس اس روایت کا کیا جواب ہوگا؟۔

صدر الشریعہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

”یہ درست نہیں کہ امام طحاوی نے یہ کلام مقام تحقیق میں ذکر کیا ہے۔ بلکہ مقام تحقیق آگے
 آتا ہے، جہاں وہ طلق بن علی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ ابھی تو بسرة بہت صفوہ کی
 روایت کے بیان میں مقام الزام میں ہیں۔“

اس مقام پر مناسب ہے کہ صدر الشریعہ کی مہارت سے نقل کیا جائے۔ فرماتے ہیں:

أقول: ذكر الطحاوي رحمه الله أولا مذهب الخصم ودلائله وثانها ما قالت
 الحنفية في هذه المسئلة ودلائلهم فالمقام الاول في ذكر حجة المعتزلة
 فلا بد ان نعم العروة على اصولهم ومسلماتهم والحديث الذي رواه ابن
 لهيعة عنهم غير صحيح وابن لهيعة ليس بحجة عندهم فورد عليهم ما اورد
 الطحاوي رحمه الله ان خصمكم لو ذكر حديثا برواية ابن لهيعة فانتم تقولون

ان ابن لہیعہ ضعیف و حدیثہ ایس بصحیح فان کان كذلك عندکم فكيف
تحتجون بحديث ابن لہیعہ وهو عندکم ایس بصحیح واما لو سألنا عن
حديث ابن لہیعہ فنقول حدیثہ عندنا صحیح لکن لم نستدل به فكيف يجوز
ان يسألنا عن حدیثہ واما تحقیق المسئلة وبيان الحق فيها فلانا نستدل
بحديث طلق بن علی وهو حديث صحيح ثابت مستقيم ويزيد في احوال
الصحة والتابعين والقياس ايضا يشهد فهو أولى بالاحتجاج من حديث
بصرة وایضا لو قال الخصم ان حديث ابن لہیعہ عندکم صحیح فكيف
تركنموه فاقول هذا ايضا الزام لا تحقیق فاما هو جواہکم فهو جوابنا. (كشف
الاستار اول ص ۱۶۳)

ترجمہ: ”اقول: امام طحاوی نے نوٹا فریق مخالف کا مذہب اور دلائل ذکر کیے، پھر اس مسئلہ میں
حنفیہ کا موقف اور دلائل بیان کیے۔ تو پہلا مقام تو مخالفین کے استدلال کے ذکر میں ہے، تو
ضروری ہے کہ حجت و استدلال انھیں کے اصول پر مکمل ہو۔ اور ابن لہیعہ کی روایت تو ان کے
نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک حجت نہیں۔ تو ان پر امام طحاوی کا یہ اعتراض وارد
ہوتا ہے کہ آپ کا حریف اگر ابن لہیعہ کی روایت پیش کرے تو فوراً ضعیف کہہ دیتے ہیں، اگر
ابن لہیعہ آپ کے نزدیک حجت نہیں تو آپ ان کی روایت سے کیسا استدلال کرنے لگے؟ ہاں،
ہم سے ابن لہیعہ کے بارے میں پوچھو تو ہم کہیں گے کہ ہمارے نزدیک ان کی روایت صحیح ہے۔
لیکن ہم نے ان سے استدلال نہیں کیا۔ تو ان کی روایت کے بارے میں ہم سے پوچھنا کیسے
درست ہوگا؟ جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کی بات ہے تو ہم طلق بن علی کی روایت سے استدلال
کرتے ہیں اور وہ روایت بالکل صحیح اور ثابت ہے۔ اور اس کی تائید اقوال صحابہ اور اقوال تابعین
سے ہوتی ہے اور قیاس سے بھی اسے تقویت ملتی ہے۔ تو طلق بن علی کی روایت بصرہ کی روایت
سے زیادہ لائق استدلال ہے۔ اگر آپ کہیں کہ ابن لہیعہ کی روایت تو آپ لوگوں کے نزدیک صحیح
تھی، تو اسے کیوں چھوڑ دیا؟ ہم کہیں گے: یہ بھی الزام ہے، تحقیق نہیں۔ وہاں جو آپ کا جواب
ہو گا وہی یہاں ہمارا جواب ہوگا۔“

حنفیہ پر اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

بصرہ بحث معقولان کی روایت کی تائید میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت

ہے جس سے فریق اول نے استدلال کیا ہے، جسے حاکم نے مستدرک میں اور امام احمد نے اپنی سند میں درج فرمایا ہے۔ امام طحاوی نے اس کی یہ سند ذکر کی ہے:-

”حدثنا يونس حدثنا معن عن يزيد بن عبد الملك عن المقبوعي عن أبي هريرة
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أفضى بيده إلى ذكره ليس بينهما
ستر ولا حجاب فليعوطا.“

فریق اول کی طرف سے یہ کہا گیا کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی ہے جو حضرت طلق بن علی کی روایت کی ناخ ہے۔ کیوں کہ حضرت طلق بن علی ہجرت کے ابتدائی ایام میں مدینہ منورہ آئے تھے، جب کہ مسجد نبوی شریف کی تعمیر ہو رہی تھی۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تو خیبر کے سال یعنی ساتویں ہجری میں مدینہ منورہ آئے تھے۔

اس کے جواب میں حضرت صدر الشریعہ نے احتاف کا یہ قول نقل کیا ”ورود طلق اذ ذاک ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك“ یعنی حضرت طلق بن علی کا ہجرت کے ابتدائی ایام میں آ کر واپس ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پھر کبھی مدینہ منورہ نہ آئے ہوں۔ گویا اس بات کا احتمال ہے کہ غزوہ خیبر کے بعد بھی طلق بن علی آئے ہوں، اور اسی بار یہ حدیث سنی ہو۔ اس صورت میں تو طلق بن علی کی روایت متاخر اور ناخ ہوگی۔

فاضل نکتہ نوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

علامہ عبدالحی نکتہ نوی نے ”التعليق الممجد“ میں پوری بحث نقل کرنے کے بعد یہ اعتراض کر دیا کہ طلق بن علی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد یہ حدیث سنی ہو یہ احتمال باطل ہے۔ جس کی دلیل نسائی کی یہ روایت ہے:

عن قيس بن طلق بن علي عن أبيه قال خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه وصلينا معه فلما قضى الصلوة جاء رجل كأنه بلوي فقال يا رسول الله ما ترى في رجل من ذكره في الصلوة قال هل هو إلا مضطجع منك أو مضطجع منك.“

ترجمہ: حضرت طلق بن علی سے مروی ہے کہ ہم لوگ وفد کی صورت میں بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے، اور آپ کے دست اقدس پر بیعت کی اور آپ کے ساتھ نماز ادا کی۔ نماز کے

بعد ایک دیہاتی جیسا شخص آیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ! اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے جس نے نماز میں اپنے عضو تناسل کو چھو دیا؟ ارشاد فرمایا: وہ تمہارے جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث اس وقت سنی تھی جب وہ بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور معلوم ہے کہ طلق بن علی کی آمد پہلے سال تھی، اور دوبارہ آنا ثابت نہیں۔ (المطالع المجد شرح موطا امام محمد ص ۵۱)

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

مجیب نے تو یہ کہا تھا کہ ”ہو سکتا ہے طلق بن علی نے ابو ہریرہ کے بعد یہ حدیث سنی ہو تو یہ کیسے دھوئی کیا جاسکتا ہے کہ طلق بن علی کی روایت منسوخ ہے؟“ ابطال دھوئی کے لیے تو مجرد احتمال ہی کافی ہے۔ اور یہاں احتمال ہے کہ طلق بن علی نے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ کے بعد سنی ہو، اگر دوبارہ آنا ثابت نہیں تو نہ آنا بھی ثابت نہیں۔ اور اسی قدر احتمال کافی ہے۔ رہی نسائی کی مذکورہ روایت، تو اس کا مفاد تو یہ ہے کہ طلق بن علی نے بارگاہ رسالت میں حاضری پر یہ حدیث سنی تھی (اور یہ حاضری پہلے سال ہوئی تھی) لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ پھر دوسری بار حاضری نہ ہوئی۔ تو اس احتمال کے ساتھ نسخ کا دھوئی کیسے کیا جاسکتا ہے؟

صدر الشریعہ کا دوسرا جواب انہیں کے الفاظ میں ملاحظہ کریں۔ فرماتے ہیں:

والقول ثالثاً: ان اسلام أبي هريرة وان كان متأخراً عن قدوم طلق بن علي لكن لا يلزم ان حديث أبي هريرة متأخر من حديث طلق بن علي لأن أبا هريرة كثيراً ما يروي عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم ويقول: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ فيمكن أن يكون أبو هريرة سمع هذا الحديث من غيره فلا يلزم تأخر حديث أبي هريرة عن حديث طلق. (كشف ۱/ ۱۷۵)

ترجمہ: دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا اسلام اگرچہ طلق بن علی کی حاضری سے متاخر ہے، لیکن اس سے لازم نہیں کہ ابو ہریرہ کی حدیث بھی طلق بن علی کی حدیث سے متاخر ہو۔ اس لیے کہ ابو ہریرہ بسا اوقات دیگر صحابہ کرام سے روایت لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا“۔ ممکن ہے ابو ہریرہ نے یہ حدیث بھی کسی صحابی سے سنی ہو تو ضروری نہیں کہ ابو ہریرہ کی حدیث طلق بن علی کی حدیث سے متاخر ہو۔

اور یہ بات فاضل مذکور کے قول سے بھی بطور تائید لقل کی کہ کوئی متاخر الاسلام صحابی کوئی

حدیث بیان کرے اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث بھی متاخر ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس صحابی نے کسی مقدم صحابی سے یہ حدیث سنی ہو اور اسے روایت کر دیا ہو۔ وازا جاء الاطفال بطل الاستحلال۔ (۱)

پھر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ سب گفتگو اس تقدیر پر ہے کہ ابو ہریرہ کی مذکورہ روایت ثابت ہو، جب کہ محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی یزید بن عبد الملک کی تصحیف کی گئی ہے۔ جس کی صراحت امام طحاوی نے بھی کی۔ (ملخصاً کشف الاستار ۷۵)

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور علامہ حنی نے بنایہ میں اور محدث سوری نے التعلیق الحلی میں اس مسئلہ پر طرفین کے دلائل و مباحث، وجوہ طعن، اور اسباب ترجیح پر مشتمل تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ جس کا خلاصہ حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے کشف الاستار میں اس مقام پر جمع فرما دیا ہے۔ پھر اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ یہ مقام بھی شائقین علم کے لیے لائق مطالعہ ہے۔

مسح علی الخنثین کا بیان

مسح علی الخنثین کے جواز کے لیے احناف کے نزدیک شرط یہ ہے کہ طہارت کے بعد موزے پہنے۔ ”وقتہ حدث“ طہارت ہو یا ”وقتہ لبس“ طہارت ہو، دونوں صورتوں میں حدث کے بعد وضو کریں تو موزے پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہوا کہ کوئی پورا وضو کر کے موزے پہنے، یا صرف پاؤں دھو کر موزے پہن لے، پھر بقیہ اعضائے وضو دھو لے، اب حدث ہو تو ان دونوں صورتوں میں موزوں پر مسح جائز ہے۔

لیکن دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ ”وقتہ لبس“ طہارت کاملہ ہونی چاہیے۔ صرف پاؤں دھو کر موزے میں ڈال لے۔ پھر بقیہ اعضائے وضو دھوئے تو اب مسح علی الخنثین اسے جائز نہیں۔ ائمہ کرام میں جو وضو میں ترتیب کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو سرے سے وضو ہی نہ ہوا۔ اور جو ترتیب کی فرضیت کے قائل نہیں ان کے نزدیک وضو تو ہو جائے گا، لیکن مسح علی الخنثین کی شرط نہ پائی گئی، جو یہ ہے کہ موزہ طہارت کاملہ کے بعد پہنا جائے۔

(۱) التعلیق الممجد ص ۵۴ پر فرماتے ہیں: ان رواية الصحابي المتأخر الاسلام لا يستلزم تأخر حديثه فيجوز أن يكون المتأخر سمعه من صحابي متقدم فرواه بعد ذلك.

صاحب ہدایہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:
 مسح علی الخفین کے باب میں امام طحاوی نے حضرت ابو بکرؓ کی حدیث تخریج کی ہے، جس
 سے شوافع نے احناف کے مذکورہ موقف پر اعتراض کیا ہے۔ در روایت یہ ہے۔

عن ابی بکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم للمسافر ثلث وللحقیم یوم وليلة
 مسحاً علی الخفین اذا لبسهما علی طهارة.
 یعنی مسح علی الخفین کی مدت مسافر کے لیے تین دن تین رات ہے اور حقیم کے لیے ایک دن ایک
 رات ہے جب کہ دونوں روزے طہارت پر پہنے ہوں۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: کہ حدیث کا یہ جملہ ”اذا لبسهما علی طهارة“ اس بات کی
 دلیل ہے کہ طہارت ”وقت لبس“ شرط ہے، جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں منہ کہ ”وقت حدث“۔

نیز علامہ ابن حجر نے صاحب ہدایہ کی عبارت ذکر کر کے اس پر اعتراض کیا ہے۔ فرماتے ہیں:
 لكن قال صاحب الهداية من الحنفية شرط اباحه المسح لبسهما علی طهارة
 كاملة، وقال: والمراد بالکاملة وقت الحدث لا وقت اللبس، ففی هذه
 الصورة اذا اكمل الوضوء ثم احدث جاز له المسح لانه وقت الحدث كان
 علی طهارة كاملة. اهـ والحدث حجة علیه لانه جمل الطهارة قبل لبس
 الخف شرطاً لجواز مسح الخف، والمعلق بشرط لا یصح الا بوجود ذلك
 الشرط وقد سلم أن المراد بالطهارة الكاملة. (كشف الاستار ۱۹۱)

یعنی احناف میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کی شرط یہ ہے کہ دونوں
 روزے طہارت کاملہ پر پہنے جائیں، اور طہارت کاملہ سے مراد وقت حدث طہارت کاملہ ہو، نہ
 کہ وقت لبس۔ لہذا اگر دونوں پاؤں دھو کر روزے پہنے پھر وضو مکمل کر لے پھر حدث ہو تو خفین
 پر مسح جائز ہے۔ کیونکہ وقت حدث طہارت کاملہ پر تھا۔ لیکن یہ حدیث صاحب ہدایہ کے خلاف
 جہت ہے۔ کیونکہ اس حدیث نے مسح خف کے جواز کے لیے طہارت قبل لبس کو شرط قرار
 دیا ہے۔ اور جو حکم کسی شرط پر مطلق ہو وہ اسی وقت درست ہوگا جب کہ وہ شرط پائی جائے اور یہ تو
 صاحب ہدایہ نے تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد طہارت کاملہ ہے۔

حضرت صدر الشریعہ نے علامہ ابن حجر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:
 صاحب ہدایہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ انھوں نے یہ نہ کہا کہ ”وقت لبس“ طہارت

کاملہ شرط ہے۔ بلکہ یہ کہا کہ ”وقتِ حدیث“ طہارتِ کاملہ شرط ہے۔ لہذا کوئی دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے پھر وضو مکمل کرے، پھر حدیث ہو تو مسح کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ موزہ حدیث کو قدم تک پہنچنے سے مانع ہے۔ تو اسی وقتِ منع طہارتِ کاملہ کی رعایت کی جائے گی۔ لہذا اس وقت وضو اگر مکمل نہ ہو تو موزہ مانع طویل حدیث نہ ہوگا۔ حدیث نہ کور صاحب ہدایہ پر بحث نہیں۔ اس لیے کہ نص حدیث ”اذا لبستہما علی طہارۃ“ کا یہ معنی مفہوم نہیں ہوتا کہ دونوں پاؤں کو خطین میں داخل کرنا طہارتِ کاملہ کے بعد ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ مفہوم ہے کہ دونوں موزے اس حال میں پہنے کہ دونوں پاؤں طاہر ہوں۔ تو ہم نے اس سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ طہارت کی شرط جو مسح کے لیے ہے۔ خواہ طہارت وقتِ لبس حاصل ہو یا وقتِ حدیث۔ اور اسے وقتِ لبس کی قید سے مقید کرنا امرِ زائد ہے، جو حدیث کی عبارت سے نہیں سمجھی جاتی۔ اس کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کیا ہے:

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهوت لا نزع خفيه فقال دعهما فاني ادمتہما طاهرتين فمسح عليهما.

ترجمہ: حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا تو آپ کے موزے اتارنے کے لیے جھکا، تو آپ نے فرمایا: انھیں چھوڑ دو کہ میں نے انھیں اس حال میں پہنا ہے کہ دونوں پاؤں طاہر تھے، پھر آپ نے ان پر مسح فرمایا۔

اس حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الخفین کو اس پر معلق فرمایا کہ دونوں پاؤں کو موزے میں اس حال میں ڈالا کہ دونوں پاؤں پاک تھے، نہ یہ کہ سارے اعضاء پاک تھے۔ تو یہ تو ان تمام صورتوں کو شامل ہے کہ دونوں موزے طہارتِ کاملہ کے بعد پہنے، یا صرف دونوں پاؤں دھو کر پہنے، یا ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہنے اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہنے، پھر بقیہ وضو کر لے۔ تو حدیث نہ کور ”وقوع لبس بعد الطہارۃ الکاملۃ“ پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ دونوں موزے طہارتِ کاملہ کی حالت میں پہنیں ہوں۔

نمازِ جنازہ اور عیدین کے لیے تیمم کے جواز کی بحث:

امام طحاوی نے ایک باب قائم فرمایا: ”کیا جنبی، حائضہ اور بے وضو شخص کے لیے قراءتِ قرآن جائز ہے؟“۔ اس باب میں ایک حدیث ذکر فرمائی، جسے ابو جہم انصاری روایت کرتے ہیں:

اَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بَنِي جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ
فَلَمْ يَرُدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ
وَبَدَنِهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ. (كشف الاستار ۱۹۹)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بئر جمل کی طرف سے تشریف لارہے تھے تو ایک شخص غصہ ملا اور
اس نے آپ کو سلام کیا، آپ نے اسے جواب نہ دیا، یہاں تک کہ دیوار کی طرف آئے اور اس
سے اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا، پھر اسے سلام کا جواب دیا۔

اس حدیث کو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اتفاق ہے کہ تیمم کے لیے شرط ہے کہ پانی
موجود نہ ہو، یا موجود ہو تو اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے
ہیں کہ پانی کے استعمال پر قدرت کے باوجود نماز جنازہ اور عیدین کے لیے تیمم کیا جاسکتا ہے، اگر
خصوصی مشغولیت کی بنا پر یہ نماز فوت ہو جائے گا اندیشہ ہو۔ جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس تیمم
کے جواز کے قائل نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس موقف کے پیش نظر امام نووی شافعی نے
ذکورہ حدیث کی تشریح یوں کی ہے:

قَالَ النَّوَوِيُّ هَذَا الْحَدِيثُ مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَادِمًا
لِلْمَاءِ حَالِ التَّيَمُّمِ فَإِنَّ التَّيَمُّمَ مَعَ وَجُودِ الْمَاءِ لَا يَجُوزُ لِلْقَادِرِ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ فَلَا
فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَضِيقَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَبَيْنَ أَنْ يَصْبَحَ، فَلَا فَرْقَ أَيْضًا بَيْنَ صَلَاةِ
الْجَنَازَةِ وَالْعِيدِ وَغَيْرِهِمَا، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يَتَيَمَّمَ مَعَ
وَجُودِ الْمَاءِ لَصَلَاةِ الْجَنَازَةِ وَالْعِيدِ إِذَا خَافَ لَوْتُهُمَا. (كشف الاستار ۱۹۹)

یعنی امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس پر محمول ہوگی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس
وقت پانی میسر نہ تھا۔ کیونکہ پانی کی موجودگی میں جو اس کے استعمال پر قادر ہو اس کے لیے تیمم
جائز نہیں۔ اور اس میں نماز کے وقت کی تنگی اور وسعت کا کوئی فرق نہیں ہے۔ لہذا نماز جنازہ
عیدین اور دیگر نمازوں کا بھی فرق نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ اور عیدین
کے لیے پانی کی موجودگی میں بھی تیمم کرنا جائز ہے جب کہ ان کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔

امام نووی کی اس توضیح پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث پاک کو پانی کی عدم موجودگی پر محمول کرنا بہت دور کی بات ہے۔ اس لیے کہ حضور
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مدینہ منورہ میں تھے، تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو پانی میسر نہ

۹۱۵۔ احتلاف کے نزدیک تیمم ایسی حالت میں بھی جائز ہے جب کوئی شے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔
 اگر اس کا بدل بھی نہ ہو، جیسے نماز جنازہ اور عیدین میں وقت اتنا تک ہو کہ اگر وضو یا غسل میں
 مشغول ہو تو اس کے فوت کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کر سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر نماز جنازہ
 یا عیدین فوت ہوئیں تو ان کا کچھ بدل نہ ہوگا۔ لیکن وقت کی غلٹی کی بنا پر فراغ یا غلٹ کا نہ میں سے کوئی
 فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے ظاہر الروایہ کے مطابق تیمم کرنے کی اجازت نہیں۔ اس
 لیے کہ اگر وقتی فریضہ فوت ہو جائے تو ”قضا“ کی شکل میں اس کا بدل موجود ہے۔ ہاں اگر وقت
 تک ہو اور وقتی فریضہ تیمم کر کے ادا کر لے، پھر وضو کر کے اس کی قضا کرے، تو شرف وقت کے
 حصول کے لیے ایسا کرنا بہتر ہے، جیسا کہ متاثرین فقہانے تصریح فرمائی ہے۔

حضرت صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

القول حمل هذا الحديث على عدم الماء بعيد كل البعد لانه صلى الله عليه
 وسلم كان اذا ذاك في المدينة فكيف يقال انه كان عادما للماء لما عتقنا
 معشر الحنفية فيجوز في مثل هذه الحالة التيمم اذا فات شيء لا الى بدل
 كصلوة الجنازة والعيد اذا اشتغل الرجل بالوضوء او الغسل وخاف فريضا
 فيجوز التيمم وما خوف فوت الفريضة لطبق الوقت فلا يجوز التيمم في
 ظاهر الرواية لانه لو فاتت لكون القضاء بدلا لها فلا حاجة الى التيمم
 ولو تيمم وصلى ثم تروضا وقضاها لهذا ايضا حسن لتحصيل شرف الوقت
 كما قال لفهاءنا المتأخرون. (كشف الاستار ۱۹۶/۱)

غیر تکرر سے وضو جائز ہے یا نہیں؟

اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا قول جواز کا ہے، جب کہ جمہور ائمہ کرام اس کے عدم جواز کے
 قائل ہیں۔ امام طحاوی نے فریقین کے دلائل پر مشتمل روایتیں نقل کی ہیں۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال لیلۃ الجن کی روایت سے ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے
 جب غیزہ پیش کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے وضو کیا اور اسے ”ما طہور“ فرمایا۔ یہ
 حدیث صدر الشریعہ نے ہیبتی کی سند سے منقول درج فرمائی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ایک بار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

تشریف لائے اور فرمایا: مجھے حکم ہوا ہے کہ جن بھائیوں کو قرآن پڑھ کر سناؤں، تم میں سے کوئی شخص میرے ساتھ چلے، جس کے دل میں ذرہ برابر تکبر نہ ہو۔ چنانچہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلا، میرے ساتھ پانی کا ایک برتن تھا، جب ہم مکلی جگہ پہنچ گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گرد ایک لکیر کھینچ دی اور فرمایا: اس دائرے سے باہر نہ نکلتا، ورنہ قیامت تک تمہاری ہماری ملاقات نہ ہو سکے گی۔ مجھے اس دائرے میں چھوڑ کر تشریف لے گئے، اور نگاہوں سے اوجھل ہو گئے، میں اس دائرے میں کھڑا رہا، صبح جب تشریف لائے تو مجھے دائرے میں کھڑا دیکھ کر فرمایا: کھڑے کیوں ہو؟ میں نے عرض کی: اس لیے نہ بیٹھا کہ دائرے سے باہر نہ نکل جاؤں۔ فرمایا: دائرے سے باہر نکل جاتے تو قیامت تک ملاقات نہ ہوتی، کیا تمہارے پاس پانی ہے؟ عرض کی: نہیں۔ فرمایا: اس برتن میں کیا ہے؟ عرض کی: نیبذ ہے۔ فرمایا: میٹھی کھجور اور پاکیزہ پانی۔ پھر اس سے وضو فرمایا اور نماز اور فرمائی۔ نماز کے بعد دو جن حاضر بارگاہ ہو کر کچھ مطالبہ کرنے لگے۔ فرمایا: کیا میں نے تم لوگوں کے لیے بہتر چیز کا حکم نہ دیا؟ بولے: ہاں، لیکن ہماری خواہش تھی کہ کوئی ہم میں سے آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہو۔ فرمایا: تم کس قوم سے تعلق رکھتے ہو؟ بولے: ہم نصیبین والے ہیں۔ فرمایا: یہ دونوں جن اور ان کی قوم کامیاب ہو گئی۔ اس کے بعد آپ نے ان کے لیے کھانے اور چارے کے طور پر ہڈی اور گوبر کا حکم دیا، اور ہمیں ہڈی، گوبر سے استنجا کرنے سے منع فرمادیا۔ (کشف الاستار ۱/۲۱۷)

اسی حدیث سے امام ابو حنیفہ کا استدلال ہے کہ اس میں ”غیذہ تمر“ کو ”ماہ طیب“ یا ”ماہ طہور“ فرمایا، اور خود وضو بھی فرمایا، اس لیے غیذہ تمر سے وضو جائز ہے۔

مگر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف اس کے قائل نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ غیذہ تمر کے علاوہ پانی نہ ہو تو تیمم کیا جائے گا۔ یہ حضرات آیت تیمم سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ”یعنی پانی نہ ہو تو تیمم کرو، اور غیذہ تمر مائے مطلق نہیں۔ یہ ائمہ کرام حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث شریفہ الجمن کو ثابت نہیں مانتے۔ کیونکہ دیگر روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجمن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود نہ تھے۔

لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعود کی شرکت کی بحث:

محدثین کے مابین یہ مسئلہ موضوع بحث رہا ہے کہ لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ بن مسعود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ حنفی محدثین عموماً یہ موقف رکھتے ہیں کہ آپ لیلۃ الجن میں تھے، جب کہ دیگر محدثین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ حضرت امام طحاوی نے اولا لیلۃ الجن کے تعلق سے حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت نقل فرمائی جس کا ذکر گزرا، جس سے اس موقع پر ان کا ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پھر متعدد روایتیں نقل کیں جن سے 'ساتھ نہ ہونا' ثابت ہوتا ہے۔ اس تعلق سے صدر الشریعہ نے ملک العلماء علامہ کاسانی کی جو تحقیق بدائع کے حوالے سے درج فرمائی ہے وہ کچھ یوں ہے:

جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعود نہ تھے ان کا دعویٰ باطل ہے، بلکہ اس رات حضرت ابن مسعود ساتھ تھے۔ اس کی پہلی دلیل یہ روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دائرے میں رکھا تھا۔

دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس پر فقہانے بالاتفاق عمل کیا ہے۔ وہ یہ کہ اسی موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے استہار کے لیے ان سے پھر مانگے، تو وہ دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لائے، حضور نے دو پتھر لے لیے اور گوبر کو بخش کہہ کر پھینک دیا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود نے عراق میں جب زطلی قوم کے افراد کو دیکھا تو فرمایا: یہ لوگ لیلۃ الجن کے جنات سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ کوفہ میں چند بچے کھیل رہے تھے جن پر آپ کا گزر ہوا تو فرمانے لگے: میں نے ان سے زیادہ کسی کو ان جنوں سے مشابہت نہ دیکھا جنھیں لیلۃ الجن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دیکھا تھا۔

دوسری طرف یہ روایتیں بھی ہیں کہ آپ اس موقع پر نہ تھے۔ مثلاً آپ کے صاحبزادے حضرت ابوعبیدہ سے پوچھا گیا کہ کیا حضرت ابن مسعود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجن میں تھے؟ فرمایا: نہیں۔

حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ نہ تھا۔ کاش میں ساتھ ہوتا!۔ تیسری روایت میں فرمایا: ہم میں سے کوئی آپ کے ساتھ نہ تھا۔

ان روایتوں کو امام طحاوی نے نقل کر کے انھیں کو ترجیح دی ہے۔

لیکن ان روایتوں کی توجہ میں علامہ کا سانی فرماتے ہیں:

یہ روایتیں اس پر محمول ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس رات جب جن سے مخاطب تھے، خاص اس وقت ساتھ نہ تھے۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ابن مسعود کو لکیر کھینچ کر دائرے میں چھوڑ دیا تھا۔ لہذا یہ کہنا کہ: ”میں نہیں تھا، یا کوئی نہیں تھا، یا کاش کہ میں ساتھ ہوتا“ یعنی اس وقت جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جنوں کے پاس تشریف لے گئے اور انھیں پیغام پہنچا رہے تھے۔

علامہ یعنی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ابن مسعود اس موقع پر رات کے بعض حصے میں ساتھ رہے ہوں، بعض حصے میں نہ رہے ہوں، پھر مل گئے ہوں۔ تو یہ کہنا کہ ”ابن مسعود ساتھ تھے“ اور یہ کہ ”ساتھ نہ تھے“ دونوں قول درست ہے۔ اور ہر ایک کا الگ الگ محل ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد ہوں۔ پہلی بار کوئی ساتھ نہ رہا ہو، جیسا کہ مسلم شریف کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ دوسری بار حضرت ابن مسعود ساتھ رہے ہوں۔ ابو حاتم نے سورہ جن کی تفسیر میں لکھا کہ مظلہ میں جو جن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے وہ غیبی کے جن تھے، اور مکہ میں جو جن ملے تھے وہ نصیبی کے جن تھے۔

لیلۃ الجن چھ بار:

ہذا یہ میں ہے: فیہ تکرر سے دھوکے عدم جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کی حدیث آیت عظیم سے منسوخ ہے۔ کیونکہ لیلۃ الجن کا واقعہ کی ہے، جب کہ آیہ عظیم مدنی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ تنخ کا دعویٰ درست نہیں۔ کیونکہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد بار ہوا۔ ”آکام الرجاء فی احکام الجنان“ میں ہے کہ جن کی آمد کا واقعہ چھ بار ہوا۔ دو بار مکہ میں، ایک بار بیچ فرقہ میں، جس میں ابن مسعود حاضر تھے، چوتھی بار مدینہ سے باہر ہوا جس میں حضرت زبیر بن العوام حاضر تھے۔

امام ترمذی کی جرح اور علامہ عینی و صدر الشریعہ کا جواب:

امام ترمذی نے حضرت ابن مسعود کی لیلۃ الجن کی حدیث ابو یزید کی روایت سے درج فرمائی، پھر فرمایا کہ ابو یزید مجهول ہیں، ان سے اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث معلوم نہیں۔ (ترمذی

اول ص ۳۶ باب الوضوء الخفیہ

اس کے جواب میں علامہ چینی نے ابن عربی کی شرح ترمذی کے حوالے سے فرمایا: ابو زید عمرو بن حریص کے موثق ہیں۔ ان سے راشد بن کیسان اور ابو روق روایت کرتے ہیں۔ لہذا ابو زید مجهول نہیں، ہاں ان کی اس کثرت کے علاوہ ان کا نام معلوم نہیں۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد یہ ہو کہ ابو زید مجهول الاسم ہیں۔

اس پر صدر الشریعہ نے فرمایا کہ امام ترمذی کی عبارت اس تاویل کی متحمل نہیں، اس لیے کہ امام ترمذی نے تو یہ فرمایا ہے کہ ابو زید کی اس روایت کے علاوہ کوئی اور روایت معلوم نہیں۔

بہر کیف ابو زید پر امام ترمذی کی اس جرح سے مذکورہ روایت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ ابو زید ہی کی طرح ان کے علاوہ چودہ رجال نے حضرت ابن مسعود سے یہ روایت کی ہے۔ جن میں ابو ذریعہ، ربیع، ابو عبیدہ، ابن عباس، ابو اہل شقیق بن سلمہ، ابو عثمان خمدی وغیرہ ہیں۔ ان حضرات کی روایتیں مختلف کتب حدیث میں درج ہیں۔ (۱) (ملخصاً کشف الاستار اول ۲۱۶، ۲۱۷)

غیبت ترمذی سے وضو کے سلسلے میں امام اعظم کا مذہب:

عموماً علانے اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب جواز علی نقل کیا ہے، امام طحاوی نے بھی اس بحث میں امام ابو حنیفہ سے اس کا جواز نقل کیا، اور پھر امام ابو یوسف کے قول عدم جواز کو دلائل سے ترجیح دی۔ لیکن صاحب ہدایہ نے امام ابو حنیفہ کا مذہب اور ان کی ایک روایت عدم جواز بیان فرمائی۔ صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس مقام پر فرماتے ہیں:

امام ابو حنیفہ سے غیبت ترمذی سے وضو کے بارے میں تین روایتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اگر کوئی اور پانی نہ ہو تو غیبت ترمذی سے وضو کرے، اور ساتھ میں استحبابا تیمم کرے۔ دوسری یہ کہ غیبت ترمذی کا حکم گدھے کے ہونے پانی کا ہے، یعنی ایسی صورت میں وضو اور تیمم دونوں کرنا واجب ہے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ ایسی حالت میں غیبت ترمذی سے وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔ یہ امام اعظم کا آخری قول ہے، اسی قول کی طرف انہوں نے رجوع فرمایا۔ یہی صحیح ہے۔ اور اسی کے قائل امام ابو یوسف، امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور اکثر علما امت ہیں، اور اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا ہے۔

(۱) کشف الاستار میں ان حضرات کی روایتیں درج کی گئی ہیں۔ تفصیل کے لیے مطالعہ کریں کشف الاستار اول ۲۱۶، ۲۱۷۔

ابو طاہر نے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے جوابات مختلف اس لیے ہیں کہ سوالات مختلف تھے۔ جب ان سے ایسے فیذہ تفر کے بارے میں پوچھا گیا جس میں پانی غالب ہو تو فرمایا: اس سے وضو کرے، اور تیمم نہ کرے۔ جب ایسی فیذہ کے بارے میں سوال ہوا جس میں پانی اور شیرینی برابر ہو تو فرمایا: وضو بھی کیا جائے اور تیمم بھی۔ اور جب ایسی فیذہ کے بارے میں سوال ہوا کہ جس میں حلاوت غالب ہو تو فرمایا: اس سے وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک مذہب صحیح و مختار و معتد عدم جواز ہے، لہذا اس سلسلے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے احتمال کی ضرورت نہیں، اور اس سے جواز پر استدلال کی کچھ حاجت نہیں۔ حدیث ابن مسعود کے تعلق سے ہمارا موقف یہ ہے کہ اس کی صحت پر کلام ہے۔ اور صحیح بھی ہو تو آیت تیمم سے منسوخ ہے۔ اور امام کار جو جہاں ثابت ہے تو پھر مرجوع عنہ کو اختیار کرنا درست نہیں۔ (کشف الاستار ص ۲۱۸)

حافظ ابن حجر کا دفاع اور علامہ عینی پر ایمان:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

قيل على تقدير صحته اي صحة حديث ابن مسعود انه منسوخ لان ذلك كان بمكة ونزل قوله تعالى ﴿فَلَمَّ يَجْعَلُوا غَاةً فَتَجْمَعُوا﴾ انما كانت بالمدينة — بلا خلاف.

ترجمہ: حدیث ابن مسعود کی صحت کی تقدیر پر یہ کہا گیا کہ یہ منسوخ ہے، اس لیے کہ یہ مکہ کا واقعہ ہے، اور آیت تیمم تو بالائتفاق مدینہ میں نازل ہوئی۔

اس پر علامہ عینی نے اعتراض کیا کہ حافظ ابن حجر نے اسے ابن الحضارہ مالکی اور ابن حزم ظاہری سے نقل کیا۔ اور حیرت ہے کہ یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ یہ مردود ہے اسے نقل کیا، اور اس پر سکوت اختیار کیا۔ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت جبریل امین علیہ السلام مکہ میں آئے اور اپنی ایڑی سے ٹھوکر ماری تو پانی کا چشمہ ابل پڑا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو سکھایا۔ سبکی نے کہا کہ آیت وضو مکی ہے، لیکن مدنی التلاوة ہے۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین نے فرمایا کہ ”آیت تیمم“ نازل ہوئی، ”آیت وضو“ نہ فرمایا۔ اس لیے کہ وضو تو پہلے سے فرض تھا، لیکن

قرآن مکنونہ تھا جب تک کہ آیت متعین نازل نہ ہوئی۔ قاضی عیاض نے ابوالجہم کے حوالے سے فرمایا کہ جب تک مدینہ میں آیت وضو نازل نہ ہوئی اس وقت تک وضو کرنا مستنون تھا۔

لیکن صدر الشریعہ حافظ ابن حجر پر علامہ عینی کے ان اعتراضات کو تسلیم نہیں کرتے، فرماتے ہیں: حافظ ابن حجر نے یہ قول کلمہ "تضعیف" "قل" سے نقل کر کے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کر دیا تو کیسے کہا جاسکتا ہے؟ کہ حافظ ابن حجر قول مردود نقل کر کے خاموش رہے۔ نیز علامہ عینی نے دارقطنی سے نزول جبرئیل امین کی جو روایت نقل کی وہ آیت وضو کی تقدیم (یعنی کمی ہونے) پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے قویہ ثابت ہوتا ہے کہ وضو مکہ میں بھی کیا جاتا تھا۔ اس لیے کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ آیت وضو کی ہے بلکہ اس پر اتفاق ہے کہ آیت وضو مدنی ہے۔ اس لیے ممکن ہے فیذ سے وضو آیت وضو کے نزول سے قبل جائز رہا ہو، جب آیت وضو نازل ہوئی تو اس نے فیذ سے وضو کو منسوخ کر دیا ہو۔ اور یہ طریقہ حدیث ابن مسعود کو لغو قرار دینے سے بہتر ہے۔ اور علامہ عینی کا یہ قول کہ آیت وضو مدینہ میں نازل ہوئی یہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ آیت وضو تو ایک فردہ کے دوران نازل ہوئی، اگرچہ اسے ہجرت کے بعد نازل ہونے کی بنا پر مدنی کہا جاتا ہے۔ اور قاضی عیاض نے ابوالجہم سے جو نقل کیا کہ "ان الوضوء کان سیراً" مکہ میں وضو سنت تھا، اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی فرضیت سنت سے ثابت تھی، نہ یہ کہ وضو اصطلاحاً حاسنت تھا۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ص ۲۲۱)

ابو عبیدہ کا ابن مسعود سے سماع کی بحث:

امام طحاوی نے حضرت ابو عبیدہ کی ایک روایت نقل کی ہے جسے انھوں نے اپنے والد حضرت ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ اس پر بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابو عبیدہ کا سماع ابن مسعود سے ثابت نہیں۔ بلکہ استنجا بالاجار کے مسئلہ میں بھی حلیت کے قائلین بھی اعتراض کرتے ہیں، کیونکہ ابو عبیدہ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو پتھر سے استنجا کیا۔

اس کے جواب میں حضرت صدر الشریعہ علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

حضرت ابو عبیدہ کا ابن مسعود سے سماع ثابت ہے۔ اس کی پہلی دلیل طبرانی اوسط کی یہ روایت ہے:

حدثني يونس بن عئاب الكوفي سمعت ابا عبيدة بن عبد الله يذكر انه سمع

اباہ بقول کت مع النہی رحمۃ اللہ علیہ فی سفر۔ (معجم اوسط حدیث ۱۱۲۳۵)
 دوسری دلیل ابواسحاق کی وہ حدیث ہے جسے حاکم نے مستدرک میں یوں خرچ کیا ہے:
 عن ابی عیینہ عن ابیہ فی ذکر یوسف علیہ السلام۔ حاکم نے اس کی سند کو صحیح
 قرار دیا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ابو عبیدہ عن ابیہ کی سند سے امام ترمذی نے متعدد روایتیں درج کی ہیں
 اور انہیں حسن قرار دیا ہے، جن میں حدیث: لما کان یوم بدر وجیء بالأساری (باب ما
 جاء فی المشورۃ) اور: کان فی الرکعتین الأولین اللہ علی الرء، اور: قوله
 وَلَا تَحْزَنَ الْبَلِیْنَ لِحُلُوْلِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ ہے۔

طبرانی کی مذکورہ روایت میں ابو عبیدہ نے اپنے والد سے سماع کی تصریح کی ہے۔ دوسری
 روایت حاکم کی اگرچہ معتد ہے لیکن حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور صحت کے لیے اتصال سند
 ضروری ہے۔ امام ترمذی نے ابو عبیدہ عن ابن مسعود کی سند سے جو روایتیں درج کی ہیں انہیں حسن
 قرار دیا ہے۔ اور حدیث حسن کی شرط محدثین کے نزدیک اتصال سند ہے۔

ابو عبیدہ کا سماع ابن مسعود سے کیوں ثابت نہ ہوگا جب کہ حضرت ابن مسعود کے انتقال کے
 وقت ابو عبیدہ کی عمر سات سال تھی، اور محدثین کے نزدیک اس عمر کے لڑکے کے سماع کا انکار
 نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

اس کے بعد صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے باب الاستبشاء بالبحرین میں جو فرمایا کہ
 ”ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد سے ثابت نہیں“ یہ درست نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۲۱۹)

(۱) بخاری شریف کی حضرت محمود بن رافع کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ سات سال سے کم عمر بھی سماع
 کے لیے کافی ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے اپنی تصحیح میں ایک باب ”متی یصح سماع الصغیر“ قائم کیا ہے، جس
 میں حضرت محمود بن رافع کی یہ روایت درج فرمائی: عقلت من النہی صلی اللہ علیہ وسلم معجۃ
 معجھا فی وجہی ولما ابن خمس سنین۔ یعنی حضرت محمود بن رافع فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس
 صلی اللہ علیہ وسلم کی اس کلی کا شعور ہے جو آپ نے پانچ سال کی عمر میں میرے چہرے پر فرمائی تھی۔ اس
 سے ان کا مقصد اپنا شعور اور ادراک بیان کرنا ہے۔ اور امام بخاری کے ترجمہ الباب سے بھی یہی ثابت
 ہوتا ہے کہ پانچ سال کی عمر بھی سماع اور نقل حدیث کے لیے کافی ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس
 مقام پر لکھا کہ اس مقصد کے لیے محمود بن رافع کے اس واقعہ سے زیادہ مناسب حضرت ابن زبیر کا وہ واقعہ

عہد رسالت میں مستحاضہ خواتین:

استحاضہ کے بیان میں امام طحاوی نے عہد رسالت کی جن خواتین کا ذکر کیا ہے ان میں ام حبیبہ بنت جحش، جندہ بنت جحش، سہلہ بنت سہیل، اور قاطمہ بنت ابی جحش ہیں۔
صدر الشریعہ نے علامہ عینی کے حوالے سے لکھا:

عہد رسالت میں جن مستحاضہ خواتین کا ذکر ملتا ہے وہ دس ہیں: ام حبیبہ بنت جحش، زینب بنت جحش، جندہ بنت جحش، اسماء بنت میمونہ، قاطمہ بنت ابی جحش، سہلہ بنت سہیل، سودہ بنت زید، زینب بنت ام سلمہ، اسماء بنت مرثدہ حارثیہ، ہادیہ بنت غیلان الکلبیہ۔
اس کے بعد صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ استحاضہ سے متعلق احادیث کے ظاہری الفاظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے۔ ورنہ مستحاضہ زینب بنت جحش، ام المومنین نہیں ہیں، بلکہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں۔ نیز زینب بنت ام سلمہ جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رہبہ ہیں وہ عہد رسالت میں کس تھیں، بن بلوغ کو نہ پہنچی تھیں، تو ان کے بارے میں کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہد رسالت میں مستحاضہ تھیں۔ حضرت ام سلمہ ام المومنین ہجرت کے تیسرے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آئیں، اس وقت ان کی صاحبزادی زینب شیر خوار تھیں (کشف الاستار اول ۲۲۰)

ام حبیبہ بنت جحش کی تفصیل میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں، اور اپنی کنیت سے مشہور ہیں، حضرت عبدالرحمن بن عوف کی زوجیت میں تھیں، واقدی کے مطابق ان کا "حبیبہ اور کنیت ام حبیبہ تھی، دوسرا قول یہ

ہے جس میں انھوں نے غزوہ بنو قریظہ کے دوران اپنے والد زبیر بن عوام سے سماع کی تصریح کی ہے، جب کہ ان کی عمر تین یا چار سال تھی۔

پھر منکرین کے پاس عدم سماع کی کوئی دلیل بھی نہیں۔ جتنے محدثین سماع کا انکار کرتے ہیں بلا دلیل انکار کرتے ہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ ابویہ عموماً صحابہ لا^۲ ہیں، اور سماع کی تصریح نہیں کرتے عدم سماع کا قول کوئی تحقیق بات نہیں۔ خصوصاً جب کہ طبرانی کی مذکورہ روایت میں سماع کی تصریح بھی موجود ہے۔ اور ابویہ من ابیہ کی سند کی ائمہ حدیث نے صحیح و تحسین بھی کی ہے۔ لہذا یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ابویہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے۔ (ف. قاری)

ہے کہ ان کا نام زینب تھا۔ موطا میں حضرت عروہ سے مروی ہے:

عن زینب بنت ابی سلمة ان زینب بنت جحش التي كانت تحت عبد الرحمن بن عوف كانت تستحاض.

اس حدیث میں زینب بنت جحش کا حضرت عبدالرحمن بن عوف کے ماتحت ہونے اور مستحاضہ ہونے کا ذکر ہے، اسے وہم قرار دیا گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وہم نہیں، بالکل صحیح ہے۔ اس لیے کہ یہ زینب دراصل ام حبیبہ بنت جحش ہیں، ان کا نام زینب ہے، اور کنیت ام حبیبہ ہے۔ ان کی بہن ام المومنین کا نام زینب نہیں تھا، بلکہ ”یرقا“ تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل دیا تھا، جو سکتا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین کا نام بدل کر ان کی بہن کے نام پر ”زینب“ رکھ دیا، اس بنا پر کہ ان کی بہن یعنی ام حبیبہ اپنے نام سے نہیں، بلکہ کنیت سے معروف تھیں، تو التباس و اشتباہ کا کوئی خوف نہ تھا۔ زینب ام المومنین کا مستحاضہ ہونا صحیح نہیں ہے۔ (کشف الاستار اول ۲۲۷)

کیا امہات المومنین میں کوئی مستحاضہ تھیں؟

استحاضہ کے بیان میں زینب بنت جحش کے نام کی بنا پر یہ بحث بڑی دل چسپ ہو گئی ہے کہ کیا امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ اس بحث میں صدر الشریعہ نے بخاری کی ایک روایت اور اس پر ابن جوزی کا ریمارک نقل کیا۔ بخاری کے الفاظ یہ ہیں:

عن عكرمة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف مع بعض نسائه وهي مستحاضة ترى الدم.

اس پر ابن جوزی کہتے ہیں:

ہمیں نہیں معلوم کہ امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں۔ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”بعض نسائه“ سے مراد ”من النساء المتعلقات به“ ہے۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ”تعلقات“ میں سے کوئی خاتون“ مراد ہیں، اور وہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں، جو ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں۔

اس پر علامہ عینی نے فرمایا:

یہ ابن جوزی کا دور واتیوں سے ذہل ہے۔ ایک میں ”امراء من ازواجه“ کے الفاظ

ہیں، اور دوسری میں ”بعض امہات المؤمنین اعتكفت وهي مستحاضة“ ہیں۔ اور یہ بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شان سے بعید ہے کہ آپ کے ساتھ آپ کی ازواج کے علاوہ کوئی اور عورت احکاف کرے، اگرچہ وہ تعلق والی ہی کیوں نہ ہو۔ ابن عبد البر نے ذکر کیا کہ جمش کی بیٹیوں بیٹیاں مستحاضہ تھیں۔ منہ بنت جمش، زینب بنت جمش اور ام حبیبہ بنت جمش۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۲۳۰)

مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے؟

مستحاضہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی یا وضو کرے گی؟ اس مسئلے میں امام طحاوی نے تین مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اول یہ کہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ دوم یہ کہ ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کرے گی اور ظہر آخر وقت میں اور عصر اول وقت میں ادا کرے گی، اسی طرح مغرب و عشا ایک غسل سے ادا کرے گی۔ اور فجر کے لیے الگ غسل کرے گی۔ سوم یہ کہ ہر وقت نماز کے لیے وضو کرے گی، اور اس وضو سے اس وقت میں جمشی چاہے نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

پہلا فریق حضرت ام حبیبہ بنت جمش کی روایت سے استدلال کرتا ہے جس میں ہے کہ وہ شدید استحاضہ میں مبتلا ہوئیں تو بارگاہ رسالت میں اپنا مسئلہ پیش کیا، ارشاد ہوا ”یہ حیض نہیں، بلکہ رگ کا خون ہے جسے شیطان نے پھوڑ دیا ہے، نماز پڑھو، اور ہر نماز کے لیے غسل کرو۔“ چنانچہ وہ ایسا ہی کرتی تھیں، پانی بھر کر گن میں بیٹھ جاتی تھیں اور جب اس سے ٹکلتیں تو خون پانی پر غالب ہوتا تھا۔ (طحاوی شریف باب المستحاضہ)

فریق ثانی دوسری حدیثوں سے استدلال کرتا ہے جو زینب بنت جمش، فاطمہ بنت ابی حمش اور سہلہ بنت سہیل سے مروی ہیں۔ جن کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ ظہر و عصر ایک غسل سے، اور مغرب و عشا ایک غسل سے، اور فجر ایک غسل سے ادا کریں۔

تیسرا فریق جو جمہور ائمہ مجتہدین پر مشتمل ہے وہ فاطمہ بنت ابی حمش کی اس روایت سے استدلال کرتا ہے جس کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ہر نماز کے لیے وضو کا حکم دیا (ثم توضی عند کل صلاۃ)۔ امام طحاوی نے ان تمام حدیثوں کی تخریج کی ہے۔

جمہور ائمہ جو ہر وقت نماز کے لیے وضو کے قائل ہیں وہ دیگر روایتوں کا جواب دیتے ہیں۔

پہلی روایت یعنی ام حبیبہ بنت جحش کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جس غسل کا حکم دیا تھا وہ احتیاطی حیض کا غسل تھا۔ پھر وہ خود بھی ہر نماز کے لیے غسل کرنے لگیں، نہ یہ کہ انہیں ہر نماز کے لیے غسل کا حکم دیا گیا تھا۔ چنانچہ انہیں کی ایک روایت میں ہے: ”فاذا ادبوت المحضة فامسلي واصلی“۔ علامہ عینی نے ملوث کے حوالے سے لکھا کہ اس روایت میں ”فكانت تغسل لكل صلوة“ راوی کا قول ہے، جس کا معنی خون دھونا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جو اس حدیث کی راویہ ہیں ان کا مذہب بھی ”ہر نماز کے لیے غسل“ نہیں ہے۔

ایک جواب یہ ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش کی حدیث قاطعہ بنت ابی جحش کی حدیث سے منسوخ ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت عائشہ حضرت ام حبیبہ کی حدیث کی مخالفت کرتی تھیں اور حضرت قاطعہ کی حدیث پر فتویٰ دیتی تھیں۔ اسی لیے کہا گیا کہ حضرت قاطعہ بنت ابی جحش کی حدیث استفاضہ کے باب میں سب سے صحیح ترین حدیث ہے۔

ایک جواب یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے غسل والی حدیث مختصر ہے۔ جس میں مستفاضہ کی کیفیت کا بیان نہیں ہے۔ ہر مستفاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل نہیں ہے۔ بلکہ غسل اس مستفاضہ پر ہے جس کو اپنے حیض کی تمیز نہ ہو یا حیض کے ایام عادت اور وقت بھول گئی ہو، تو وہ نماز نہ چھوڑے گی۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے یہ خون استفاضہ کا ہو، اور غسل بھی کرے گی کیونکہ ہو سکتا ہے حیض رہا ہو۔ یہ جواب خطابی کا ہے۔

حضرت صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا جو ہر نماز کے لیے غسل کرتی تھیں ہو سکتا وہ طہاج کے طور پر کرتی ہوں، واجب سمجھ کر نہ کرتی ہوں، اس لیے کہ رگ کا خون (دم مرق) موجب غسل نہیں۔ طہاج کے طور پر اس لیے کہ پانی خون کو روکتا ہے۔ اسی لیے تو وہ لگن میں پانی بھر کر بیٹھتی تھیں، تو خون کی سرخی پانی پر غالب آ جاتی تھی، اور یہ لگن میں بیٹھنا غسل نہیں، کیونکہ غسل تو جسم پر پانی ڈالنے سے ہوتا ہے، نہ کہ ماہ قلیل میں بیٹھنے سے۔ پھر اسے غسل کیسے کہا جاسکتا ہے؟ کہ جب اس پانی پر خون کی سرخی غالب آ گئی تو وہ پانی ناپاک ہو گیا، اب وہ پانی پاک کرنے والا کیسے

ہو سکتا ہے؟

میز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب حضرت ام حبیبہ بنت جحش پانی سے بھرے لگن میں (بطور علاج) بیٹھتی تھیں، وہ پانی ان کے خون سے مل کر ناپاک ہو جاتا تھا اور وہ ناپاک پانی ان کے جسم سے لگتا جس کی وجہ سے ان کا جسم ناپاک ہو جاتا، اس لیے وہ غسل کرتی تھیں۔ اس کی دلیل قاطعہ جنت ابی حش کے بارے میں امام طحاوی اور ابوداؤد کی یہ روایت ہے:

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: لتجلس في مكن فاذا رأت صفرة فوق الماء فلتغسل.

یہ روایت نقل کر کے صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

فهذه الفاء تدل على أن الاختصال كان بعد جلوسها في مكن صفرة مائه فعلم أن هذا الغسل لازالة نجاسة الماء النجس لا للاستحاضة.

ترجمہ: یہ ”ف“ دلیل ہے کہ زرد پانی کے لگن میں بیٹھنے کے بعد غسل کرتی تھیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ غسل ناپاک پانی کی نجاست زائل کرنے کے لیے ہے۔ استحاضہ کی وجہ سے نہیں۔ (کشف الاستحاضہ ص ۲۲۹)

ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا حکم:

امام طحاوی نے ”باب حکم بول ما يؤكل لحمه“ میں یہ بحث کی ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں دو فریق کا مذہب دلائل کے ساتھ پیش فرمایا، پھر دونوں کے مابین محاکمہ فرما کر نجاست کے قول کو ثابت کیا۔

پہلے فریق کا مذہب یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں مثلاً اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کے پیشاب پاک ہیں۔ جب کہ دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ پیشاب مطلقاً ناپاک ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ فریق اول میں امام مالک، احمد بن حنبل، محمد بن حسن، اسطوری، شافعی، حنفی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، سفیان ثوری، ابن خزیمہ، ابن منذر، ابن حبان رضی اللہ عنہم ہیں، اور فریق ثانی میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، امام شافعی، ابو ثور اور دیگر علما ہیں۔

فریق اول کی دلیل حدیث عربیہ ہے جو تمام کتب حدیث میں مذکور ہے۔ جس کا خلاصہ یہ

ہے کہ قبیلہ عکمل اور مرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، یہاں آکر وہ پیٹ کی بیماری میں مبتلا ہو گئے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: ”صمدے کے اونٹوں میں چلے جاؤ اور ان کے دودھ اور پیشاب پیو۔“ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اونٹوں کے دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب پاک ہیں۔

فریق ثانی کی طرف سے امام طحاوی نے کوئی دلیل ذکر نہیں فرمائی۔ بلکہ فریق اول کے استدلال کا جواب دیا ہے، اور حدیث مرینہ کی توجیہ کی ہے۔ کہ ہو سکتا ہے حدیث مرینہ میں پیشاب پینے کا حکم ضرورت کی بنا پر دیا گیا۔ لہذا اس سے حلت و طہارت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ بہت ساری چیزیں ضرورت کے وقت مباح ہو جاتی ہیں اور بلا ضرورت مباح نہیں ہوتیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مرد کے لیے ریشمی لباس کی حرمت منصوص ہے، مگر کھجلی کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام کے لیے ریشمی لباس کی اجازت دی، تو اس اجازت کا مطلب نہیں کہ اب ریشمی لباس مردوں کے لیے حلال ہے۔ حضرت صدر الشریعہ نے اس مقام پر بڑی تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے، اور اس باب میں فریق ثانی کے دلائل ذکر کیے ہیں۔ فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ناپاک ہے۔ ملک العلماء علامہ کاسانی نے بدائع میں فرمایا کہ اس کی دلیل حدیث عمار ہے، جس میں فرمایا کہ پانچ چیزوں کے سبب کپڑا دھویا جائے گا۔ ان پانچ میں پیشاب کا ذکر کیا، اور اسے مطلق رکھا، ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے پیشاب کی تفریق نہیں فرمائی۔

دوسری دلیل یہ حدیث ہے جس میں فرمایا:

”استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه“

یعنی پیشاب سے بچو کہ عموماً اس سے عذاب قبر ہوتا ہے۔

اس حدیث میں بھی مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم دیا، ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کی کوئی تفصیل نہیں کی۔

تیسری دلیل آیت کریمہ ”قَبْحَتُمْ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ“ ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ فطرت سلیمہ پیشاب کو خبیث سمجھتی ہے، لہذا اس آیت کی بنا پر اس کی حرمت کا حکم ہوگا، اور حرمت کرامت کی بنا

پر نہ ہو تو نجاست کی دلیل ہے۔ لہذا پیشاب بلا تفریق نجس ہوا۔

ملک العلماء نے بدائع میں حدیث مرینہ کے جواب میں فرمایا کہ قتادہ کی روایت میں ”پیشاب“ کا ذکر نہیں، صرف ”رودھ“ کا ذکر ہے، لہذا اپنے کا حکم صرف ”رودھ“ سے متعلق ہے، پیشاب سے متعلق نہیں۔ یہی بات شمس الانس نے بھی فرمائی:

حدیث انس رضی اللہ عنہ قد رواد قتادة عنه انه رخص لهم في شرب البان الاہل ولم يذكر الاہوال، وانما ذكره في رواية حميد الطويل. (كشف الاستار ۱/۲۳۶)
صدر الشریعہ کی تعلیق:

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ ملک العلماء امام کا سانی اور شمس الانس رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ حدیث مرینہ میں قتادہ نے ”اہوالہا“ کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اسے حید طویل نے ذکر کیا ہے۔ مگر مجھے قتادہ کی وہ روایت نہ ملی جس میں ”اہوالہا“ نہیں ہے۔ بلکہ قتادہ کی روایت میں بھی اس کا ذکر ہے، جیسا کہ خود امام طحاوی نے بھی قتادہ کی روایت سے ذکر کیا۔ ہاں فرض اگر قتادہ نے یہ کلمہ ذکر نہ کیا ہو تو بھی کسی فقہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے تو قتادہ کے ذکر نہ کرنے سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ فقہ کی زیادتی تو مقبول ہے۔ لہذا حدیث مرینہ کا جواب وہی ہے جسے امام طحاوی نے ذکر کیا کہ اس میں شرب بول کی اجازت ضرورت کی بنا پر دی گئی، جس سے طہارت ثابت نہ ہوگی، جیسے کہ گلے میں پھنسنے لقمہ کو اتارنے کے لیے شرب خمر کی اجازت، اور حالت و اضطرار میں مرزا رکھانے کی اجازت ہو تو اس سے خمر اور مردار کی طہارت ثابت نہ ہو جائے گی۔ یا یہ کہا جائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بطریق وحی معلوم ہو گیا کہ مرینہ والوں کے لیے اس میں شفا ہے، تو وہ ان کے لیے حرام نہ ہوا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کو بالیقین معلوم نہیں کہ کسی پیشاب میں شفا ہے تو کسی کو جہاں سے علاج کرنا جائز نہیں، کیونکہ قواعد طب یقینی نہیں، بلکہ ظنی ہیں۔ اور تجربہ بسا اوقات غلط ثابت ہو جاتا ہے، اور یقین و قطعیت یہاں کسے حاصل ہے؟

(ملخصاً کشف الاستار اول ۲۳۶)

حیثم میں ہاتھ کا مسح کہاں تک کیا جائے؟

حیثم کے بیان میں امام طحاوی نے بیان نمائے اب میں تین فریق کا ذکر کیا ہے۔ فریق اول

کا مذہب یہ ہے کہ تیمم میں ہاتھ کا مسح متاکب و آباط (شانے نور بغل) تک کیا جائے گا۔ دوسرا فرق اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ کا مسح گھٹائیوں تک کیا جائے گا۔ جب کہ تیسرا فرق اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ کا مسح کہنوں تک کیا جائے گا۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ پہلا مذہب امام زہری کا ہے۔ دوسرا مذہب حضرت عطاء، کھول، امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اطلق، اور ابن منذر کا ہے۔ اور تیسرا مذہب حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، امام شعبی، سالم بن عبداللہ، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، لیث بن سعد مصری اور سفیان ثوری کا ہے۔

فرق اول کی دلیل حضرت عمار بن یاسر کی یہ حدیث ہے۔

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين انزلت آية التيمم فصرنا خربة واحدة للوجه ثم صرنا خربة لليدين الى المنكبين ظهراً وبطناً.

فرق ثانی کی دلیل آیت تیمم کے نزول کے بعد حضرت عمار بن یاسر کا ایک واقعہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمار بن یاسر کو ایک سفر کے دوران جنابت ہو گئی، اور پانی نہ تھا، تو انھوں نے خود کو گرد و خرابی میں لوٹ پوٹ کر لیا، پھر نماز ادا کی۔ جب بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے تو اپنے اس عمل کا ذکر کیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”اما انت فكان يكفك وقال يديه لضرب بهما ونفخ لهما ومسح بهما وجهه وكفيه“.

اس حدیث میں چہرہ کے ساتھ صرف ہاتھوں کے مسح کا ذکر ہے۔

فرق ثانی کی دوسری دلیل حضرت ابو جہم کی یہ روایت ہے:

ابو جهم قد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تيمم وجهه وكفيه“.

اس حدیث میں بھی چہرہ اور ہاتھوں تک تیمم کا ذکر ہے۔

فرق ثانی نے حضرت عمار کی پہلی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمار کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے متاکب و آباط تک مسح کے لیے حکم نہ دیا تھا، بلکہ وہ خود ہی ایسا کر رہے تھے۔ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو کلین تک مسح کا حکم ارشاد فرمایا۔

فریق ثالث کی دلیل ابن عباس اور اسلمح تمیمی کی روایتیں ہیں جن میں پرے بازو اور
بکھنوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں:

”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه تیمم الی مرفقہ“

اسلمح تمیمی کی روایت یہ ہے:

”كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقال لي يا اسلمح قم
فانحل لنا قلت يا رسول الله اصابني بعدك جتابة فسكت عني حتى اتاه
جبريل بآية التيمم فقال لي يا اسلمح قم فتيمم صعيداً طيباً ضربتين، ضربة
لوجهك وضربة للراعيك ظاهرهما وباطنهما، فلما انتهينا الى الماء قال يا
اسلمح قم فاغتسل“

ترجمہ میں ایک سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا، فرمایا: اے اسلمح! چلو، کوچ
کرو! میں نے عرض کیا: مجھے جتابت لاحق ہوگئی۔ تھوڑی دیر خاموش رہی کہ جبریل امین آیہ
تیمم لے کر آگئے، تو حضور نے مجھ سے فرمایا: اٹھو! پاک مٹی پر دو ضرب لگا کر تیمم کرو، ایک ضرب
اپنے چہرے کے لیے، اور دوسری ضرب اپنے دونوں بازوؤں کے ظاہر اور باطن کے لیے، جب
ہم پانی تک پہنچے تو فرمایا: اے اسلمح! اغتسل کرو۔

صدر الشریعہ نے بدائع کے حوالے سے حضرت جابر کی روایت بھی نقل کی ہے:

عن جابر رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال التيمم
ضربتان ضربة للوجه وضربة للراعيين الى المرفقين (۱)

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ابو جہیم کی جس روایت کا ذکر فریق ثانی نے کیا ہے اسے امام طحاوی نے باب قراۃ القرآن
للحائض میں ذکر کیا ہے، اس میں ”وجہہ و کفہہ“ نہیں، بلکہ ”مسح وجہہ و یدہہ“ ہے۔
یوں ہی امام بخاری اور ابوداؤد نے بھی اس کو روایت کیا ہے، جس میں ”مسح وجہہ و یدہہ“
ہے۔ تو کفین تک مسح کے قائلین کے لیے یہ حدیث حجت نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۲۵۳)

(۱) رواہ الذاریطی عن جابر فی باب التیمم (۱۸۹/۱) . وقال: رجاله کلهم

فیات. وأيضاً أخرجه الحاكم في المستدرک ۱/۱۸۰

حافظ ابن حجر پر صدر الشریعہ کا اہیاد:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

ابو جہم کی حدیث میں ”یہین“ کا لفظ مجمل ہے۔ اور حضرت عمار کی حدیث میں صحیحین نے ”کفین“ ذکر کیا، اور سنن میں ”مرفقین“ ہے۔ تو یہ دونوں (ابو جہم اور عمار کی کفین والی) حدیثیں حتم کے بیان میں صحیح ہیں، اور ان کے علاوہ حدیثیں ضعیف ہیں۔ یا ان کے حدیث موقوف یا مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، اور راجح یہ ہے کہ مرفوع نہیں۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حافظ ابن حجر نے حضرت عمار کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ اس کی سند و متن میں شدید اضطراب ہے (۱)۔ اس لیے اس باب میں حدیث عمار سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں۔ اور حضرت ابو جہم کی روایت میں ”یہین“ کو مجمل کہنا درست نہیں۔ علامہ مہنی نے فرمایا کہ اس پر مجمل کی تعریف صادق نہیں آتی۔ بلکہ ”یہین“ کا لفظ مطلق ہے، جو کفین، مرفقین، اور اس سے زائد پر بھی صادق آتا ہے۔ اور دارقطنی کی روایت ”قمصع ہو جہہ و ذواعیہ“ نے اس اطلاق کی تخصیص و تفسیر کر دی ہے۔ اور حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ ”اس باب میں ان دو صحیح حدیثوں کے علاوہ کوئی اور صحیح مرفوع حدیث وارد نہیں ہوئی“ درست نہیں۔ اس لیے کہ حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے: ”ان التعمم ضربة للوجه وضربة للبراعین الى المرفقین“ حاکم نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور ذہبی نے بھی کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور جو لوگ اس کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے ان کا قول بلا دلیل لائق التفات نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ حدیث جابر کو ایک جماعت نے حدیث موقوف کے طور پر روایت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث جابر کا مرفوع ہونا اقویٰ ہے۔ اس لیے کہ دفع دو سندوں سے ثابت ہے۔ (کشف الاستار اول ۲۵۲)

جمعہ کے دن ترکیب بیچ کا حکم اذان اول پر ہے یا اذان ثانی پر:

امام طحاوی نے ”باب غسل یوم الجمعہ“ میں جمعہ کے روز غسل کے وجوب اور عدم وجوب پر

(۱) صدر الشریعہ نے حدیث عمار کی سند و متن کے اضطراب کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، جسے

کشف الاستار اول میں صفحہ ۲۵۰، ۲۵۱ پر دیکھا جاسکتا ہے۔

منسل گفتگو کی ہے۔ اس میں ایک حدیث درج کی جو حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے عہد خلافت میں ایک بار مسجد نبویؐ میں جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے، خطبہ کے دوران حضرت عثمان بن عفانؓ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے خطبہ روک کر فرمایا: یہ آنے کا کون سا وقت ہے؟ (ما مال رجال یناخرون بعد النداء) اس پر انہوں نے معذرت کی کہ وضو میں مصروف ہو گیا تھا، تو حضرت عمر نے فرمایا: صرف وضو؟ حالانکہ آپ کو معلوم ہے کہ ہمیں غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

حاشیہ میں صدر الشریعہ اس حدیث کے فوائد نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جمعہ کے لیے جو ”سعی“ واجب، اور خرید و فروخت حرام ہے یہ حکم دوسری اذان یعنی خطبہ کی اذان سے ہے۔ یہی قول امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہائے کرام کا ہے۔ اس لیے کہ وہی اصل اذان ہے جو عہد رسالت میں ہوتی تھی، پہلی اذان کا اضافہ تو حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں جمع کی کثرت کی بنا پر کیا تھا۔

پھر اپنی تحقیق یوں تحریر فرماتے ہیں:

اقول: یہی امام طحاوی کا مذہب ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا۔ لیکن محققین حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ حکم اذان اول سے ہی نافذ ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پہلی اذان پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ“ صادق آتا ہے۔ حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس باب میں اذان اول کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ اگر اذان خطبہ کا انتظار کرے تو سنتوں کی ادا ہوگی اور خطبہ سنا فوت ہو سکتا ہے۔ بلکہ اگر مسجد گھر سے دور ہو تو جمعہ بھی فوت ہو سکتا ہے۔ یہی صحیح ہے، اور اسی کو امام شمس اللامہ سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ ہدایہ میں فرمایا کہ مؤذن جب پہلی اذان دے تو لوگ خرید و فروخت چھوڑ دیں اور جمعہ کی طرف رخ کریں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ“۔

یہ ہے کہ وجوب سعی اور ترک بیع میں پہلی اذان کا اعتبار ہے اگر زوال کے بعد ہو، اس لیے کہ اس سے جمعہ کا اعلان ہو جاتا ہے۔ رہا حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کا اذان خطبہ سے پہلے بیع و خراہ میں استعمال، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت منارہ والی اذان یعنی اذان اول نہ تھی، پس اذان خطبہ ہی تھی، اذان خطبہ سے پہلے اذان اول کا اضافہ حضرت عثمان نے اپنے دور میں کثرتِ بیع کی

بنا پر کیا تھا۔ اس کے بعد حرمہ حج کا حکم اذان خطبہ سے اذان بول کی طرف منتقل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (کشف الاستار اول ۳۶۵)

اذان و اقامت کا بیان

اذان کا لغوی معنی ہے: اعلام، (یعنی آگاہ کرنا)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَذِّنْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ يُعْطِي الْفَلَاحَ لَكُمُ الْيَوْمَ وَالْآخِرَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (سورہ بقرہ ۱۹۱) یعنی اعلان کرنے والے نے اعلان کیا۔ تیسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ لَكُمْ مِّنَ اللَّهِ مَوْظِعٌ عَرَبِيٍّ (سورہ بقرہ ۱۹۸) یعنی لوگوں میں حج کا اعلان کرو۔

اصطلاح شرع میں خاص اوقات میں مخصوص الفاظ کے ذریعہ ایک مخصوص اعلان کو اذان کہا جاتا ہے۔

اذان سے چھ امور مطلوب ہوتے ہیں:

(۱) وقت کی آمد کا اعلان (۲) نماز باجماعت کی دعوت (۳) شعار اسلام کا اظہار
اذان کے مختصر کلمات عقائد کے بنیادی مسائل پر مشتمل ہیں۔ کیونکہ اس کا آغاز اللہ کی بڑائی کے بیان سے ہوتا ہے جو کہ وجود باری تعالیٰ اور اس کے کمال کے بیان کو حتمی ہے۔ پھر شریک کی نفی اور توحید کا بیان ہوتا ہے، پھر رسالت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا اعلان کیا جاتا ہے۔ ان دونوں گواہیوں کے بعد مخصوص طاعت یعنی نماز کی دعوت دی جاتی ہے، کیونکہ وہ طاعت رسول ص کی طرف سے معلوم ہوئی۔ پھر کامیابی کی دعوت دی جاتی ہے جو کہ بھائے دائمی ہے، جس میں معاد کی طرف بھی اشارہ ہے، بعدہ چند کلمات کا تاکید اور اعادہ کیا جاتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن زید کا خواب اور اذان کا آغاز:

مسلمان ہجرت کر کے جب مدینہ منورہ آئے تو ابتداء میں چونکہ مسلمانوں کی تعداد کم تھی اس لیے نماز کے لیے نمازیں دی جاتی تھیں، بلکہ سب لوگ خود ہی اکٹھا ہو کر ایک وقت پر نماز پڑھ لیتے تھے۔ جب مسلمانوں کی تعداد بڑھنے لگی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے لیے لوگوں کو اکٹھا کرنے کی خاطر میٹنگ بلائی، اور صحابہ کرام سے مشورہ کیا، نشست میں پہلی رائے یہ آئی کہ نماز کے وقت ایک جہنم کا گڑ دیا جائے تاکہ اسے دیکھ کر لوگوں کو علم ہو جائے اور لوگ جمع

ہو جائیں (۱)۔ لیکن یہ مشورہ آپ کو پسند نہ آیا۔ دوسری رائے یہ آئی کہ نکل بھاگی جائے، لیکن یہ رائے بھی آپ نے پسند نہ فرمائی، اور فرمایا کہ یہ یہود کا طریقہ ہے۔ تیسری رائے یہ دی گئی کہ گھٹنا بچلایا جائے، تو آپ نے فرمایا کہ یہ نصاریٰ کا طریقہ ہے۔ اس مشورے میں حضرت عبداللہ بن زید بھی موجود تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ یہ نشست کسی حتمی رائے تک نہیں پہنچ سکی تو فکر پریشاں لیے گھر لوٹے، رات میں سوئے تو ایک خواب دیکھا کہ ایک شخص آیا (یہ جبریل امین تھے) جس کے ہاتھ میں ناقوس تھا، میں نے اس سے کہا: کیا تم مجھے یہ ناقوس بچو گے؟ اس نے پوچھا: اس کا کیا کر دے؟ میں نے کہا: ہم اس سے لوگوں کو نماز کے لیے بلائیں گے۔ بولے: کیا میں تمہیں اس مقصد کے لیے اس سے اچھی چیز بتاؤں؟ میں نے کہا: کیوں نہیں، بولے: کہو:

اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا إله إلا الله.

تھوڑی دیر وقفے کے بعد پھر کھڑے ہوئے اور انہیں کلمات کو دوبارہ کہا، جس میں دوبارہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا۔ صبح ہوئی تو میں نے بارگاہ رسالت میں حاضر ہو کر سارا ماجرا سنا دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انشاء اللہ یہ سچا خواب ہے۔ بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور انہیں یہی کلمات تِلَاوہ اذان کہیں۔ کیونکہ ان کی آواز تم سے بلند ہے۔ میں بلال کو کلمات اذان بتانے لگا اور بلال بلند آواز سے کہنے لگے۔ حضرت عمر بن خطاب نے یہ کلمات سنے تو گھر سے چادر تھینٹے نکل پڑے، اور تہا گاہ رسالت میں حاضر ہو کر کہنے لگے۔ یا رسول اللہ! قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا، میں نے بھی یہ خواب دیکھا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمد بجالائی۔ (مخلصاً ترمذی، احمد، ابن ماجہ، وغیرہ)

حضرت عبداللہ بن زید بن عہد رہے خزر جی انصاری صحابی ہیں جنہیں خواب میں اذان کے

(۱) ایک روایت میں پہلی رائے کے طور پر جھنڈے کی جگہ آگ جلانے کے مشورے کا ذکر ہے۔ ہو سکتا ہے مشورہ یہ دیا گیا ہو کہ دن کی نمازوں میں جھنڈا اگاڑ دیا جائے، اور رات کی نمازوں کے لیے آگ روشن کی جائے۔ (ف۔ قادری)

کلمات بتائے گئے۔ حضرت عبداللہ بن زید کو بیعت عقبہ اور غزوہ بدر میں شرکت کا شرف بھی حاصل رہا ہے۔ آپ کے خواب کا یہ واقعہ ہجرت کے پہلے سال کا ہے جب کہ مسجد نبوی کی تعمیر ہو چکی تھی۔ آپ غزوہ احد میں شہید ہوئے۔ رضی اللہ عنہ

حضرت ابو محمد ورہ کی اذان کا واقعہ:

حضرت ابو محمد ورہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حنین کے لیے تشریف لے گئے تھے، میں دس نوجوانوں کے ساتھ ان کے طلب میں نکلا۔ ابھی ہم راستے ہی میں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حنین سے تشریف لا رہے تھے۔ راہ میں ہماری ان سے ملاقات ہوئی تو ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن کو اذان دیتے ہوئے سنا، ہم ان سے الگ تھلگ تھے تو ہم از راوند اق بلند آواز میں مؤذن کی نقل کرنے لگے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تو ہمیں بلا بھیجا۔ چنانچہ ہمیں لا کر آپ کے سامنے بیٹھایا گیا، آپ نے فرمایا: تم میں کون تھا جس کی بلند آواز میرے کانوں میں آئی؟ لوگوں نے میری طرف اشارہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو روک لیا اور سب کو چھوڑ دیا۔ مجھ سے فرمایا: اٹھو اور اذان کہو، میں اٹھا، میرا حال یہ تھا کہ میرے نزدیک آپ کی ذات اور آپ کا یہ حکم حد درجہ ناگوار تھا۔ بہر کیف میں آپ کے سامنے کھڑا ہو گیا تو آپ نے مجھے اذان کے کلمات بتائے، فرمایا: کہو:

اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا

الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله.

پھر فرمایا: ذرا بلند آواز سے کہو:

أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله،

أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على

الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله.

اذان ختم ہونے کے بعد مجھے بلایا اور مجھے ایک قبیلے عطا فرمائی جس میں چاندی تھی، پھر اپنا

دست اقدس میری پیشانی پر رکھ کر چہرے پر پھیرتے ہوئے سینے تک لائے اور ناف تک مسح فرمایا

اور دعا کی اللہ ہمیں برکت عطا فرمائے۔ اس کے اثر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عداوت

محبت و عقیدت میں تبدیل ہو گئی۔ میں نے کہا یا رسول اللہ! کیا آپ مجھے مکہ میں اذان دینے کا حکم

دیتے ہیں؟ فرمایا: ہاں، جاؤ عتاب بن اسید سے کہو کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الی مکہ کے لیے اذان کہنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ میں عامل رسول عتاب بن اسید کے پاس آیا، اور ان کی موجودگی میں میں نے رسول اللہ علیہ السلام کے حکم سے اذان کہی۔ (ملخصاً ابن ماجہ، بخاری و نسائی)

اذان میں ترجیع کا مسئلہ:

اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ اذان میں ترجیع ہے یا نہیں؟ یعنی اذان میں شہادتین صرف دوبار کہے جائیں گے، یا دوبار (آہستہ) کہنے کے بعد پھر انہیں دوبار (بلند آواز سے) دہرایا جائے گا، جسے ترجیع کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذان میں شہادتین صرف دوبار کہے جائیں گے یعنی ترجیع نہیں کی جائے گی۔ لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ شہادتین کی ترجیع کی جائے گی۔ امام شافعی نے حضرت ابو محمد دورہ کی مذکورہ روایت سے استدلال کیا ہے، جس میں ترجیع ہے یعنی شہادتین کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر انہیں دوبار شہدان لا الہ الا اللہ اور شہد ان محمد رسول اللہ کہنے کا حکم دیا۔ اس لیے یوہاں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ترجیع نہیں اور کلمات اذان کے باب میں ان کی روایت کو اصل مانا جاتا ہے۔ یوں ہی حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں بھی ترجیع نہیں۔

امام نووی شافعی نے کہا کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ترجیع نہیں تو حضرت ابو محمد دورہ کی روایت کو اس پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ حضرت ابو محمد دورہ کا واقعہ بعد کا ہے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن زید کا واقعہ پہلے سال ہجری کا ہے۔ اور حضرت ابو محمد دورہ کا واقعہ حنین کے بعد یعنی آٹھویں سال ہجری کا ہے۔ اس لیے تعارض کے وقت بعد والے واقعے کو پہلے کا ناخ قرار دیا جائے گا۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو حنین کے بعد ترجیع کا رواج ہو جاتا حالانکہ حضرت بلال حنین سے پہلے اور حنین کے بعد سفر و حضر ہر حال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستقل موزن رہے، اور ان کی اذان میں ترجیع منقول نہیں۔ تو یہ کہنا کیوں کر درست ہوگا کہ حدیث ترجیع حضرت عبداللہ بن زید کی اذان کے بعد کی ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن زید کی اذان ہی حضرت بلال کی اذان ہے، (کہ حضرت عبداللہ بن زید نے ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت

بلال کو کلمات اذان بتائے تھے) اور حضرت بلال کی اذان ان کی وفات تک بلا ترجیع رہی۔ اور کسی صحابی نے ان پر گرفت نہ کی۔

رہا حضرت ابو محمد ورہ کی اذان میں ترجیع کا مسئلہ، تو اولاً ابن ماجہ میں حضرت ابو محمد ورہ کی حدیث یوں ہے کہ: شہادتین کی ادائیگی کے بعد مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: بلند آواز سے کہو: اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ اِلَّا اَخْرَا اِلَّا اَذَانَ (ارفع من صوتک)۔ بخاری اور نسائی کی روایت میں ہے کہ فرمایا: جاؤ اور بلند آواز سے کہو (ارفع فامدد من صوتک)۔ ابو داؤد میں ہے: فرمایا پھر جاؤ اور اپنی آواز دراز کرو۔ (ثم ارفع فامدد من صوتک)۔ ان کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو محمد ورہ سے شہادتین کا جو اعادہ کر دیا گیا وہ کلمہ شہادت کی تعلیم و تلقین کے طور پر تھا کہ ابھی ان کے دل میں اسلام راسخ نہ ہوا تھا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ابو محمد ورہ سے شہادتین کو دوبارہ کہلوانا کلمہ شہادت یا اذان کی تعلیم کے لیے تھا جسے راوی نے ترجیع سمجھا۔

ثانیاً: حضرت ابو محمد ورہ کی اس حدیث میں اختلاف روایت ہے، طبرانی نے معجم اوسط میں یہ حدیث روایت کی۔ جس میں ترجیع کا ذکر نہیں تو ابو محمد ورہ کی دو روایتیں آپس میں متعارض ہو گئیں لہذا باب ترجیع میں دونوں ساقط ہو گئیں، جب کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت مختلف تحریجات میں متعارض سے محفوظ ہے تو یوں بھی ترجیع کا نہ ہونا ہی راسخ قرار پائے گا۔ کیونکہ عبداللہ بن زید کی حدیث ہی باب اذان میں اصل ہے۔ یو ہیں ابو داؤد نسائی اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کلمات اذان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو دو بار تھے تو اس سے بھی ترجیع کی لٹی ہوتی ہے۔ اور حضرت بلال کی اذان میں بھی بالاجماع ترجیع نہ تھی۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ حضرت ابو محمد ورہ سے جو دو روایتیں مروی ہیں ان میں متعارض نہیں بلکہ ایک میں ترجیع کا ذکر ہے اور دوسری میں نہیں۔ تو فقہ کی روایت میں زیادتی کا قائل قبول ہوتی ہے لہذا جس روایت میں ترجیع نہیں وہاں عدم ذکر عدم وقوع پر محمول نہ ہوگا بلکہ بیان اختصار پر محمول ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت کسی اختلاف و متعارض سے محفوظ ہے، تو وہ قطعاً ثابت ہے۔ اور اس کے خلاف جو حضرت ابو محمد ورہ کی روایت ہے وہ خود و طریق سے ترجیع اور بلا ترجیع مذکور ہے۔ تو یہ روایت اس روایت یا حکم کو ساقط نہیں کر سکتی جو بلا متعارض

و بلا خلاف ثابت ہے۔

چنانچہ: امام ملک العلماء بدائع میں فرماتے ہیں کہ ترجیح کا قصہ یہ ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابو محذورہ کو اذان کی تعلیم دے رہے تھے اس وقت ابو محذورہ نے نئے مسلمان ہوئے تھے تو شہادین کہتے وقت آپ کی آواز کفار کے خوف سے پست ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو غیظ دلانے کے لیے فرمایا پھر بلند آواز سے کہو۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ ابو محذورہ دور جاہلیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھاگ و تل بھاگلا کہتے تھے، اب جب ان کی رسالت کی گواہی دے رہے تھے تو حیا سے آواز پست ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی گواہی فرماتے ہوئے کہا کہ جاؤ اور بلند آواز سے کہو۔

اقامت دو دو بار یا ایک ایک بار؟

اذان اعلام غائبین کے لیے ہے اور اقامت اعلام حاضرین کے لیے، یعنی جو لوگ ادھر ادھر اپنے کاموں میں مصروف ہیں ان کو نماز جماعت کا وقت بتانے کے لیے اذان دی جاتی ہے اور جو لوگ مسجد میں موجود ہیں ان کو جماعت کے قیام سے آگاہ کرنے کے لیے اقامت کہی جاتی ہے۔

اقامت کے کلمات اذان کی طرح دو دو بار ہوں گے یا ایک ایک بار؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اول و آخر اللہ اکبر ایک ایک بار، اور قد قامت الصلوٰۃ ایک بار تو کل کلمات اقامت آٹھ ہوئے۔ فرماتے ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان حشر و افراد کا فرق ہے تاکہ پتہ چلے کہ اذان وقت کی آمد کا اعلان ہے اور اقامت نماز کے قیام کا۔ اگر اذان و اقامت دونوں برابر ہوں تو معاملہ مشتبہ ہو جائے گا اور پتہ نہ چلے گا کہ یہ نماز کے وقت کا اعلان ہے یا قیام صلاۃ کا اعلان؟ اور ہو سکتا ہے کہ لوگ اقامت کو اذان سمجھ بیٹھیں اور لوگوں کی جماعت چھوٹ جائے۔ علامہ عینی نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اذان و اقامت کے مابین یہ فرق سمجھ نہیں کیونکہ اذان اعلام غائبین کے لیے ہے جو مناروں وغیرہ بلند مقام پر ہوتی ہے اور اقامت اعلام حاضرین کے لیے ہے، اور وہ امام کے قریب ہوتی ہے جہاں حاضرین موجود ہوتے ہیں تو انہیں آخر کیسے اشتباہ ہوگا؟

امام ابوحنیفہ اور امام سفیان ثوری کے نزدیک اقامت پوری دو دو بار ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

تہنکی میں محاذ بن جبل سے مروی ہے، ثم أمهل شيئا ثم قام فقال مثل الذي قال غير انه زاد وقد قامت الصلوة قد قامت الصلوة۔ اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن زید کی مشہور حدیث بدء الاذان میں ہے کہ فاذن ثم بعد فعدة ثم قام فقال مثلها الا انه يقول قد قامت الصلوة۔ اور ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زید سے مروی ہے: كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الاذان والاقامة۔ تہنکی میں عبداللہ بن زید سے مروی ہے: اذن مني واقام مني، اور ترمذی میں ابو مخذوم کی روایت ہے: علمه الاذان مني مني والاقامة مني مني، اور ایک روایت میں ہے: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقامة سبع عشرة كلمة، (۱) اور ابو حنیفہ کی حدیث ہے: ان بلالا رضي الله عنه كان يؤذن مني مني ويقوم مني مني۔

امام ابو حنیفہ کے اس قول پر کہ ”اقامت کے کل کلمات سترہ ہیں“ امام نووی نے شرح مسلم میں اعتراض کیا کہ یہ غریب شاذ ہے جس کے جواب میں علامہ عینی نے فرمایا کہ یہ قول احادیث صحیحہ پر مبنی ہوتے ہوئے کیسے شاذ ہو سکتا ہے؟

امام کرمانی نے احادیث اقرار اقامت ذکر کر کے انہیں امام ابو حنیفہ پر حجت قرار دیا، لیکن علامہ عینی نے احادیث صحیحہ اقامت ذکر کر کے انہیں دیگر ائمہ پر حجت قرار دیا۔ نیز فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کا گزرا یہی موزن پر ہوا جس نے اقامت ایک ایک بار کہی تو آپ نے فرمایا اشفعها لام لک۔ دو دو بار کہہ، تیری ماں نہ رہے۔

(۱) احتساب نے دربارہ حنیفہ اقامت جو حضرت ابو مخذوم کی روایت سے استدلال کیا ہے اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابو مخذوم کی حدیث دربارہ اذان پر تو آپ کا عمل نہیں، جس میں شہادتین کی ترجیح ہے، تو اسی روایت کے دوسرے جز یعنی کلمات اقامت کے سترہ ہونے پر عمل کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اذان میں ترجیح کی حکایت اور اقامت میں سترہ کلمات کا بیان، موضوع اور محل کے اعتبار سے دو مختلف اور مستقل واقعے ہیں لہذا یہ دونوں باتیں دو حدیث قرار پائیں گی، یہی وجہ ہے کہ ائمہ حدیث نے انہیں الگ الگ بھی ذکر کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک پر عمل دوسرے پر عمل کو، یا ایک کا ترک دوسرے کے ترک کو لازم نہیں کرتا، کیونکہ دونوں میں فردم یا انفرادی کا ملافتہ نہیں، لہذا ائمہ احتساب نے دونوں میں سے جو امر دیگر نصوص سے متصادم نہیں بلکہ اس کی تائید میں متعدد احادیث ہیں اسے اختیار کیا اور جو امر خود ممکن ہے اور دیگر نصوص سے متعارض یا متصادم ہے اسے ترک کیا۔ (ف۔ قادری)

امام مالک اور امام شافعی کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جسے بخاری و مسلم نے تخریج کی:

أَمِيرُ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُؤْتِيَ الْقَامَةَ

یعنی حضرت بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان دو دو بار کہیں اور اقامت ایک ایک بار۔

احناف کہتے ہیں حضرت ابو محمد درہ کی حدیث بیان عدد اور کلمات اذان کی حکایت میں نص ہے۔ ہذا اس میں خلاف کا بالکل احتمال نہیں۔ جب کہ حضرت انس کی یہ حدیث محتمل ہے۔ پہلا احتمال تو یہ ہے کہ حضرت بلال یہ حکم دینے والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں، بلکہ کوئی اور ہو۔ اور اس نظریہ پر کہ آمر خود شارع ہوں جب بھی یہاں احتمال ہے۔ اس لیے کہ اقامت پورے مجموعے کا نام ہے، اور پوری اقامت پر ”ایتار“ کا اطلاق ظاہری معنی پر نہیں ہو سکتا۔ ورنہ معنی یہ ہو گا کہ حضرت بلال کو مجموعی اذان دو بار کہنے اور مجموعی اقامت ایک بار کہنے کا حکم دیا۔ اور یہ معنی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اقامت کے بعض کلمات بالاتفاق دو بار ہیں۔ تو اب دو احتمال ہے۔ پہلا یہ کہ ”ایتار اقامت“ سے ”ایتار کلمات“ مراد ہو، جیسا کہ ان ائمہ کرام کا قول ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے ”ایتار صوت“ مراد ہو۔ (یہ معنی احناف نے لیے اور ایتار صوت سے مراد صدر یعنی کلمات اقامت تیز کہنا) اور اقامت میں ایتار صوت متواتر ہے۔

ایتار اقامت کے دوسرے معنی مراد ہونے پر ایک قوی قرینہ یہ ہے کہ خود شوافع بھی تکبیر کے ایتار کے قائل نہیں۔ بلکہ اقامت میں تین کے نزدیک بھی تکبیر دو بار ہے، تو ایتار کو دوسرے معنی پر محمول کرنا ضروری ہے، تاکہ یہ حدیث دوسری حدیث (حدیث ابو محمد درہ) جو اپنے معنی پر نص اور غیر محتمل ہے اس کے موافق ہو جائے۔ (۱)

(۱) اور ظاہر ہے کہ دور دانتوں کے تعارض کے وقت اولین راوی جمع و تفریق کی ہے۔ ایتار سے ایتار صوت مراد ہونے پر حضرت جابر کی اس حدیث سے بھی اشارہ ملتا ہے جس میں حضرت بلال کو ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان و اقامت کے فرق کی تعلیم دی تھی: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبِلَالٍ إِذَا أَلَمْتَ فَتَوَسَّلْ وَإِذَا أَلَمْتَ فَاحْلِلْ وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَاقَامَتِكَ لِلدَّرِ مَا بَيْنَ الْأَكْلِ مِنَ أَكْلِهِ وَالشَّارِبِ مِنْ شَرْبِهِ وَالْمَعْتَصِرِ إِذَا دَعَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ وَلَا تَقْرَأُوا حَتَّى تَرَوْنِي**، جس سے واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان و اقامت کے مابین ترسل و صدر کا فرق بتایا۔ (ف۔ قادری)

اور اس سلسلے میں آثار متواتر ہیں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ پوری زندگی حنیۃ اقامت پر کاربند رہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے تفصیلاً بیان فرمایا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمات اقامت ایک ایک یاد سکھائے ہوں اور اس کا مقصود نفس کلمات کا سکھانا رہا ہو۔ نہ اقامت کہنا۔ رہا ان کلمات کا دہرنا کہنا تو یہ اذان کی تعلیم سے واضح تھی، تو راوی نے سمجھا کہ یہ کلمات جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک پڑھائے ہیں اقامت میں ایک ایک بار ہی کہنے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اقامت حُل اذان تھی تو اموی بادشاہوں نے اسے جلدی کی خاطر ایک ایک بار کر دیا۔

قال ابو الفرج ابن الجوزي كان الاذان والاقامة مشي مشي فلما قام من امة
افردوا الاقامة.

اس سے حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ کا مقصود یہ ہے کہ ایثار اقامت بدعت ہے۔ اور یہ بھی کہ ایثار کا حکم دینے والے شارع نہیں تھے، (یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں اَمَرَ بِلَالٍ اَنْ يَشْفَعَ الْاَذَانَ وَيُتَوَّعَ الْاِقَامَةَ) اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت بلال جنہیں ایثار اقامت کا حکم دیا گیا تھا آپ نے اس حکم کو نہ مانا بلکہ پوری زندگی اس کے خلاف یعنی سیمیۃ اقامت پر عمل کرتے رہے۔ تو حضرت انس کی اس حدیث سے استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے؟ جب کہ یہ حدیث اس عمل کے خلاف ہے جو حضرت بلال سے متواتر ہے۔ (کیونکہ تواتر سے ثابت ہے کہ حضرت بلال پوری زندگی دو دو بار کلمات اقامت کہنے پر عمل پیرا رہے)

امام سرخسی رحمہ اللہ مبسوط میں فرماتے ہیں کہ اگر اقامت کی سنت افراد ہوتی تو قد قامت الصلاة میں یہ سنت زیادہ مؤکد ہوتی۔ کیوں کہ اسی کلمے کی وجہ سے اقامت کو اقامت کہا جاتا ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مذکورہ کا معنی یہ ہے: اَمَرَ بِلَالٍ اَنْ يَزِدَّ بَصَوْتَيْنِ وَيَقِمَ بِصَوْتٍ وَاحِدٍ، یعنی بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے کلمات دو آواز میں یعنی الگ الگ کہیں اور اقامت کے کلمات (ایک کلمہ دو بار) ایک ہی ساتھ کہیں۔ اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بخامیہ نے اقامت میں افراد کیا، اور مجاہد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ اقامت اذان ہی کے مثل تھی تو اسراء جو نے اسے ہلکا سمجھا اور اس میں افراد رائج کر دیا۔ علامہ یعنی فرماتے ہیں: مالک نے کہا کہ اہل مدینہ کا "افردوا اقامت" ہی پر عمل رہا ہے تو اہل

کو ذکا قول صحیح بھی ہو تو وہ ایک وقتی عمل رہا ہوگا، جو اہل مدینہ کے عمل کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی بلا خلاف مقبول اور حجت ہے، لیکن اہل مدینہ کا عمل حجت نہیں۔ خصوصاً اس حال میں کہ وہ اہل مکہ کے عمل سے معارض ہو، جہاں پر موسم حج میں ہر طرف کے مسلمان جمع ہوتے ہیں۔ اور ابوالشیخ نے روایت کیا کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں منیٰ میں اذان و اقامت دو دو بار کی۔

کلمات اقامت اذان ہی کی طرح دو دو بار ہیں یہ مذہب حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ان کے اصحاب، ابو محمد زہری، سلمہ ابن اکوع، ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے اور تابعین میں حضرت مجاہد دیریم نخعی و محمد بن سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔

اذان کی تکبیر دو بار ہے یا چار بار؟

امام مالک کے نزدیک اذان میں تکبیر دو بار ہے۔ جب کہ دیگر جمہور ائمہ کرام کے نزدیک چار بار تکبیر ہے۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابو محمد زہری کی روایت ہے جسے مسلم نے خرّج کی: ابو محمد زہری فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھائی، اس کے بعد اللہ اکبر دو بار ذکر کیا۔ اس کے علاوہ وہ روایتیں جن میں دو بار تکبیر کا ذکر ہے۔ نیز آپ نے اپنے استدلال میں اہل مدینہ کے عمل کو بھی پیش کیا ہے۔

اور جمہور ائمہ کرام کی دلیل ابو محمد زہری کی ہی روایت ہے جسے دیگر ائمہ حدیث نے نقل کیا، جس میں چار بار تکبیر کا ذکر ہے۔ یوہیں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں بھی دو بار اور چار بار تکبیر کا اختلاف موجود ہے۔ واضح رہے کہ چار تکبیر دو تکبیر کا رد نہیں۔ بلکہ ثقہ کی زیادتی ہے، جو بالاتفاق مقبول ہے۔ نیز جمہور نے اپنے استدلال میں اہل مکہ کے عمل کو پیش کیا ہے، جہاں موسم حج میں صحابہ کا اجتماع ہوتا تھا، اور کوئی اس پر تکبر نہ کرتا۔ (۱)

(۱) اذان و اقامت سے متعلق یہ تفصیلات خلاصہ ہیں ان بحثوں کا جو طحاوی شریف اور کشف الاستار اول میں موجود ہیں۔ سند و متن اور استدلال و جواب استدلال سے متعلق مزید تفصیلات کے لیے مطالعہ کریں: کشف الاستار اول صفحہ ۱۸۹ تا صفحہ ۲۰۲۔

اذان فجر کا وقت :

کسی بھی نماز کے لیے اذان اسی وقت دی جاسکتی ہے جب اس نماز کا وقت ہو جائے۔ لیکن فجر کی اذان کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ کہ یہ اذان طلوع فجر کے بعد ہوگی یا پہلے بھی ہو سکتی ہے؟۔ کچھ ائمہ کرام اس کے قائل ہیں کہ یہ اذان طلوع فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔ ان کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے:

ان بلالا ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم۔

یعنی بلال رات میں اذان دیتے ہیں تو کھا دیکھو یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں۔

امام طحاوی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف کا مذہب یہی ہے کہ فجر کی اذان وقت فجر سے پہلے دی جائے گی۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ یہی مذہب امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی اور حضرت عبداللہ بن مبارک کا ہے۔

مگر امام ابو حنیفہ، امام محمد اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر نمازوں کی اذان وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی اسی طرح فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی۔ بشمول فجر اگر کوئی اذان وقت سے پہلے کر دی گئی تو اعادہ لازم ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے:

ان بلالا اذن قبل طلوع الفجر فلأمرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع

لینادی: ”آلا ان العبد قد نام“ فرجع لنادی آلا ان العبد قد نام۔

ترجمہ: حضرت بلال نے طلوع فجر سے پہلے اذان دے دی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ واپس جائیں اور اعلان کریں کہ میں نیند میں تھا، تو حضرت بلال نے جا کر یہ اعلان کیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان کو معتبر قرار نہ دیا۔

یہ ائمہ کرام پہلی حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث ”ان بلالا ینادی بلیل“ میں حضرت بلال کی جس اذان کا ذکر ہے وہ دراصل نماز کے لیے نہیں، بلکہ سونے والوں کو جگانے،

اور چلے جانے والوں کو بلانے کے لیے تھی۔ اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمنعن أحدکم أذان بلال من مسجورہ، فانه ینادی أو یؤذن لیرجع غائبکم ولینبہ نائمکم۔
ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بلال کی اذان ان تمہیں سحری سے زبردست دے وہ تمہارے غائبین کو بلانے اور سوتوں کو جگانے کے لیے اذان دیتے ہیں۔ (مختصاً طحاوی وکشف الاستار ۸۱-۸۲)

امام ابو حنیفہ کی مستدل حدیث پر بحث:

مذکورہ بیان سے واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال سے طلوع فجر سے قبل اذان دینے پر رجوع کروایا تھا۔ لیکن اس حدیث کو امام ترمذی نے خطا قرار دیا ہے۔ یہ حدیث امام ترمذی نے یوں درج کی:
وروی حماد بن مسلمة عن ایوب بن نافع عن ابن عمر ان بلالا أذن بلیل
فأمره النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن ینادی أن العبد نام۔
اس کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں:

یہ حدیث محفوظ نہیں، اس میں حماد بن سلمہ سے خطا ہوئی ہے۔ کیونکہ اصلاً حضرت ابن عمر سے وہ روایت ثابت ہے جس میں ہے کہ ”بلال رات میں اذان دیتے ہیں، تو کھاؤ پیو جب تک ابن ام مکتوم کی اذان نہ ہو۔“ (ترمذی مترجم)

اس سلسلے میں حضرت عمر فاروق سے ایک حدیث موقوف وارد ہے جسے حماد بن سلمہ نے یہاں مرفوع بنادیا۔ وہ حدیث موقوف نافع سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک موذن (دارقطنی میں جس کا نام مسروق درج ہے) نے فجر کی اذان رات میں ہی دے دی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اذان کے اعادے کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث صحیح نہیں، بلکہ منقطع ہے۔ کیونکہ حضرت عمر سے نافع کی ملاقات نہیں ہو سکتا ہے حماد بن سلمہ نے اپنی روایت سے یہی واقعہ مراد لیا ہو۔ اور حضرت عمر اور ان کے موذن کا واقعہ حضرت بلال اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا۔ یہ واقعہ انقطاع کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔

امام ترمذی پر صدر الشریعہ کا ابراؤ:

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

القول: حکم الترمذی ہائے لا یصح لا یصح الخ۔ یعنی امام ترمذی کا مؤذن عمر کے واقعہ کو ”غیر صحیح“ قرار دینا قاطع ہے۔ اس لیے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ ہاں سند میں ارسال ہے کہ تاریخ نے حضرت عمر کا واقعہ بیان کیا، جب کہ ان کی حضرت عمر سے ملاقات ثابت نہیں۔ لیکن احتیاط کے نزدیک ثقہ کا ارسال مقبول ہے۔ نیز امام ترمذی کا یہ کہنا کہ حماد بن سلمہ نے اپنی روایت سے اسی واقعہ کا ارادہ کیا، اس پر کوئی دلیل نہیں۔ دراصل یہ دونوں دو واقعے ہیں، اور دونوں کی سندیں الگ الگ ہیں، لہذا حضرت بلال کا واقعہ اور حضرت عمر کے مؤذن کا واقعہ غلط ملط کر کے ایک قرار دینا درست نہیں۔ علامہ معنی فرماتے ہیں کہ ابن عمر سے مروی دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ جس روایت میں ہے کہ ”بلال رات میں اذان دیتے ہیں تو کھادکچ“، وہ اذان نماز کے لیے نہ تھی، اور جس حدیث کو حماد بن سلمہ نے روایت کیا ہے اس میں بلال کی اذان نماز کے لیے تھی، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے رجوع کر لیا۔ حماد بن سلمہ کو اپنی روایت میں متروک بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ان کی متابعت موجود ہیں۔ چنانچہ اس حدیث میں سعید بن زری نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، جسے دارقطنی نے تخریج کیا۔ نیز دارقطنی نے ایک الگ سند سے بھی اس حدیث کی تخریج کی۔ وہ یوں ہے:

عن أبي يوسف عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس: أن بلالا أذن قبل

الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعود فينادي أن العبد نام، ففعل

وقال: ليت بلالا لم تله أمه وأهل من نضح دم جبينه. (دارقطنی ۲۳۵/۱)

یہ حماد بن سلمہ کی دوسری متابعت ہے۔ لہذا حماد بن سلمہ کی روایت کو خطا قرار دینا خطا ہے۔

(کشف الاستار ۳۰۹/۱)

اذان کے جواب کی بحث:

امام طحاوی نے ایک باب قائم کیا ”ما يستحب للرجل اذا سمع الاذان“۔ اس باب

کے آخر میں امام طحاوی نے ایک ذیلی بحث یہ بھی لکھی کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا مستحب

ہے؟۔ بعض علمائے فرمایا کہ حدیث پاک ”اذا سمعتم الموزن فقولوا مثل ما يقول“ میں امر کا صیغہ ہے، جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ جب کہ دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ امر وجوب پر نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہوگا۔

قرین ثانی کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے:

كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره فسمع منادياً وهو يقول الله أكبر الله أكبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: على الفطرة. فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خرج من النار، فابتدروا فاذا هو صاحب ماشية أدر كنه الصلوة فنادى بها

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔ آپ نے کسی متادی کو اللہ اکبر اللہ اکبر پکارتے سنا، تو فرمایا: یہ فطرت پر ہے۔ پھر اس نے کہا: اشهد ان لا الہ الا اللہ تو فرمایا: ”جہنم سے آزاد ہو گیا“۔ ہم لوگ اس کی طرف بڑھے تو دیکھا کہ ایک چمراہا ہے، نماز کا وقت ہوا تو اذان دے رہا تھا۔ (طحاوی باب المستحب للرجل ان يقول اذ اصبح الاذان)

اس حدیث میں خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے کلمات سن کر ان کا جواب (انہیں کلمات سے) نہ دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”اذا سمعتم النداء فقولوا مثل الذي يقول“ وجوب کے لیے نہیں ہے۔ بلکہ استحباب و عیب کے لیے ہے۔

اس مقام پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں:

اس مسئلہ میں علمائے احناف کا اختلاف ہو گیا کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض اہل علم حدیث پاک کے کلمہ ”قولوا“ صیغہ امر سے استدلال کرتے ہوئے وجوب کا قول کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہے، جب تک کہ کوئی قرینہ صاف نہ ہو۔ فقہ القدری میں ہے کہ متعدد فقہاء وجوب کا قول کرتے ہیں۔ جب کہ امام شمس الانامہ حلوانی ”اجابہ بالتقدم“ کو واجب اور ”اجابہ باللسان“ کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ لہذا کوئی شخص زبان سے جواب تو دے لیکن نماز کے لیے مسجد کی طرف کا حزن نہ ہو تو وہ مجیب نہ مانا جائے گا۔ اور مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے اذان کا جواب دینا لازم نہیں۔ اور فقہاء کی ایک جماعت کا یہی موقف ہے کہ

زبان سے جواب دے گا تو ثواب پائے گا، ورنہ ثواب نہ پائے گا۔ لیکن گناہ گاریا کراہت کا مرکب نہ ہوگا۔

نہا یہ میں ہے کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أربع من الجفاء“ انھیں میں یہ بھی شمار کیا کہ اذان و اقامت سنے اور اس کا جواب نہ دے۔

لیکن یہ حدیث ”اجابہ باللسان“ کے بارے میں مرجح نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے اس جواب سے ”اجابہ بالقدم“ مراد ہو۔ اگر حدیث ”أربع من الجفاء“ سے ”اجابہ باللسان“ بھی واجب قرار دیا جائے تو اسی حدیث سے اقامت کا جواب دینا بھی واجب ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ اذان و اقامت دونوں کے جواب نہ دینے کو جفا کہا گیا ہے۔ حالانکہ اقامت کا جواب دینا مستحب ہے، واجب نہیں۔

امام ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ ”فقلوا مطلقا ما يقول“ سے وجوب ظاہر ہے، کیونکہ بظاہر کوئی قرینہ صاف نہ یہاں موجود نہیں۔ بلکہ ترک کی ناپسندیدگی ظاہر ہے، کیونکہ جو جواب نہ دے وہ اذان سے سب سے توجہ اور لا پرواہ محسوس ہوگا۔

اس پر شارح معیہ نے لکھا کہ یہاں قرینہ صاف نہ موجود ہے۔ اور وہ حدیث کا آخری حصہ ہے جس میں ارشاد ہے:

ثم صلوا على فان من صلى على صلوة صلى الله عليه بها عشراً۔
اس لیے کہ حصول ثواب کی ترغیب کے لیے اس قسم کے جملے عموماً مستحبات کے لیے بولے جاتے ہیں۔

لیکن علامہ شامی نے شارح معیہ کے اس استدلال کو محل نظر قرار دیا ہے، اس لیے کہ حدیث میں جس ثواب کا ذکر فرمایا وہ تو درود کے بارے میں ارشاد ہوا، نہ کہ اذان کے جواب کے بارے میں۔ لہذا اس دلیل سے درود پڑھنے کا استحباب ثابت ہوگا، نہ کہ اذان کے جواب کا استحباب۔ اور اذان کے جواب کا حکم، اور درود شریف پڑھنے کا حکم ایک ہی سیاق میں واقع ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہو۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۳۲۴)

اس مسئلہ میں صدر الشریعہ کی تحقیق:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی جس حدیث سے امام طحاوی نے اذان کے جواب کا احتساب ثابت کیا ہے۔ حدیث حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں یوں درج کیا ہے:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْبِرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَكَانَ يَسْمَعُ الْإِذَانَ فَإِنْ سَمِعَ إِذَا نَأَى أَسْكُ وَالْأَغَارُ، فَسَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَى الْفِطْرَةِ. ثُمَّ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَرَجْتَ مِنَ النَّارِ. فَانْظُرُوا فَإِذَا هُوَ رَاعِي مَعْرَى. (مسلم شریف)

یہ دونوں روایتیں اس پر دلیل ہیں کہ اذان کا عینہ جواب دینا واجب نہیں۔ یہ حدیث واضح قرینہ ہے کہ ”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ“ میں امر واجب کے لیے نہیں۔ اس سے امام شمس الانارہ حلوانی اور ان حضرات کے موقف کی تائید ہوتی ہے جو اجابہ باللسان کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ دراصل اذان کے جواب کے بارے میں دو الگ الگ حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ ایک تو یہی حدیث جس میں فرمایا: ”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ“۔ دوسری حدیث میں ارشاد ہوا: ”إِذَا سَمِعْتَ دَاعِيَ اللَّهِ فَاجِبٌ“۔ پہلی حدیث میں ”اجابہ باللسان“ کا حکم ہے، جو واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر فرمایا۔ اور دوسری حدیث میں ”اجابہ بالقدم“ یعنی نماز یا جماعت کی حاضری کا حکم ہے۔ اور ”اجابہ بالقدم“ واجب ہے، جیسا کہ امام حلوانی نے فرمایا۔ حاصل یہ کہ ”اجابہ بالقدم“ کا وجوب ”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ“ سے نہیں، بلکہ دوسری حدیث ”إِذَا سَمِعْتَ دَاعِيَ اللَّهِ فَاجِبٌ“ سے ثابت ہے۔ جس میں ”اجب“ امر کا میثقہ وجوب کے لیے ہے۔ اور یہاں کوئی قرینہ صارفہ عن الوجوب نہیں ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک حق یہی ہے کہ اجابہ باللسان مستحب ہے، اور اجابہ بالقدم واجب ہے۔ لیکن اجابہ بالقدم کا وجوب ”علی الفور“ نہیں، بلکہ ”علی التراخی“ ہے، بایں طور کہ بلا عذر وہ جماعت فوت نہ ہو جس کی اذان ہوئی۔ (ملخصا کشف الاستار ۳۷۳)

امام طحاوی کے استدلال پر علامہ عینی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:
 امام طحاوی نے ”مجاہد باللسان“ کے انتخاب پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے جو
 استدلال کیا ہے اسے علامہ عینی نے تسلیم نہیں کیا، اور اس کے خلاف دلائل دیے ہیں۔ علامہ عینی
 کے دلائل کی تقریر درج ذیل ہے:

پہلی دلیل یہ ہے کہ ”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ“ میں امر مطلق ہے اور جو امر مطلق
 مجرد عن القرائن ہو وہ واجب پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل وہ اخبار و آثار ہیں جن میں اذان کے جواب پر ابھارا گیا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ایک روایت تخریج کی ہے جو
 ”وَكَيْفَ عَنْ شُعْبَانَ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ الْمَسْجُودِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ“ کی سند سے مروی
 ہے۔ جس میں ارشاد ہوا: *عَنْ الْمُؤَذِّنِ أَنْ تَسْمَعَ الْمُؤَذِّنَ مِثْلَ مَا يَقُولُ* اور
 واجب کا ترک جہاں ہے مستحب کا ترک جہاں نہیں، نہ مستحب کا تارک جہاں کار۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما کی
 روایتیں جن سے جواب اذان کے انتخاب پر استدلال کیا گیا ہے اس حدیث میں اگرچہ رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا ذکر نہیں، لیکن اس سے لازم نہیں کہ آپ نے مؤذن کا جواب
 انہیں جیسے کلمات سے نہ دیا ہو۔ ہو سکتا ہے آپ نے مؤذن کا جواب اسی کے مثل کلمات سے دیا ہو
 اور وہی نے اسے ذکر نہ کیا ہو۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اذان کا جواب نہ دینے کا یہ واقعہ پہلے کا ہو، اور اس واقعہ
 کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کا جواب دینے کا حکم دیا ہو، اور فرمایا ہو ”اَلَا مَسْمُومُ
 الْمُؤَذِّنُ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ“۔

صدر الشریعہ نے اس مقام پر امام طحاوی کا دفاع کیا ہے۔ اور علامہ عینی کے ان اعتراضات
 کے بڑے واضح جوابات دیے ہیں۔

صدر الشریعہ کے جوابات:

علامہ عینی کی پہلی دلیل کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ“ میں امر مطلق نہیں، کہ اس سے ”وجوب“ پر استدلال کیا جائے۔ بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور انس بن مالک کی روایتیں بطور قرینہ صارفہ موجود ہیں، تو ان دونوں روایتوں کی موجودگی میں اس امر کو مطلق مان کر وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں۔ لہذا امام طحاوی نے جب قرینہ ذکر کر دیا تو اب امر کو مطلق قرار دے کر ان پر اعتراض کرنا کیوں کر درست ہو گا؟

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مختلف اخبار و آثار میں اذان کے جواب پر جواب دیا گیا ہے اس قدر ترغیب و تحریض وجوب کے لیے کافی نہیں۔ کیونکہ سخباب و مندوبات کے لیے بھی اخبار و آثار میں بڑی ترغیب و تحریض موجود ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی حدیث ”مَنْ الْجَهْلَاءُ الْخ“ منقطع اور ضعیف ہے۔ منقطع یوں کہ اس کی سند میں میتب بن رافع نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے، حالانکہ میتب بن رافع کا عبداللہ سے سماع ثابت نہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ میتب بن رافع نے صحابہ میں سے کسی سے نہیں سنا سوائے عمار اور ابویاس کے۔ ابوحاتم نے کہا کہ میتب بن رافع کی ابن مسعود سے ملاقات نہیں۔ اور یہ حدیث ضعیف اس لیے ہے کہ اس کی سند میں ”عامم بن بہدلہ“ ہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ عامم بن بہدلہ ثقہ لیکن کثیر الخطا ہیں، یعقوب بن سفیان نے کہا کہ ان کی حدیث میں اضطراب ہے۔ ابوحاتم نے کہا کہ عامم حافظ نہیں تھے۔ ابن علیہ نے کہا کہ عامم کا حافظہ اچھا نہیں۔ یہی قول ان کے ہارنہ میں عقلی، و دارقطنی اور یزید امر کا ہے۔ تو ابن ابی شیبہ نے جو روایت ذکر کی ہے جب اس کی حالت یہ ہے کہ وہ منقطع بھی ہے اور ضعیف بھی تو ایسی روایت ہے امام طحاوی کے خلاف استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور انس بن مالک کی روایتوں میں ہے ”سَمِعَ فَذَالَ“ اور قاء تعظیب (بدون الترائی) کے لیے ہوتا ہے، تو اس حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سننے اور بلانا خیر وہ جملے ارشاد فرمائے جو ابن مسعود کی روایت میں گزرے۔ لہذا اگر ”فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ“ میں امر وجوب کے لیے مانا جائے تو لازم آئے گا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم واجب ترک کر کے دوسرے کام میں مشغول ہو گئے۔ وہ کاترئی۔

علامہ عینی کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے خود اذان کا جواب نہ دیا اس میں یہ احتمال کہ ”یہ وجوب اجابت سے پہلے کا واقعہ ہو، اور اس واقعہ کے بعد اذان کے جواب دینے کا حکم فرمایا ہو“ یہ احتمال اس کے لیے مفید نہیں جو وجوب اجابت کرنے کے ورپے ہے۔ کیونکہ ہر کسی کے لیے احتمال مفید نہیں، بلکہ معترض ہوتا ہے۔ اور ان جیسے اذکار میں تو بسا اوقات امر کا صیغہ وارد ہوتا ہے، اور اس سے وجوب مراد نہیں ہوتا۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے:

”اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد“

دوسری حدیث میں ہے:

”اذا قال الامام قَبْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فقولوا آمین“

تیسری حدیث میں ہے: ”اذا امن فامنوا“ وغیرہ۔ ان احادیث میں کہیں امر وجوب کے لیے نہیں۔ (ملخص کشف الاستار، ۳۲۳، ۳۲۵)

اوقاتِ صلاۃ کا بیان

عام طور پر محدثین ”موابقت الصلاۃ“ میں حدیث امامت جبریلؑ پیش کرتے ہیں۔ امام طحاوی نے بھی اس باب میں اولاً وہی حدیث درج فرمائی۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لمني جبريل عليه السلام مرتين عند باب البيت ف صلى بي الظهر حين مالت الشمس و صلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله و صلى بي المغرب حين أفطر الصائم و صلى بي العشاء حين غاب الشفق و صلى بي الفجر حين حرم الطعام و الشراب على الصائم. و صلى بي الظهر من الغد حين صار ظل كل شيء مثله و صلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه و صلى بي المغرب حين أفطر الصائم و صلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل و صلى بي الغداة عند ما أسفر ثم التفت الي فقال: يا محمد ائمت فيما بين هذين الوقتين، هذا وقت الانبياء من قبلك.

ترجمہ: جبریل امین علیہ السلام نے کعبۃ اللہ کے دروازے کے پاس دوبار میری امامت کی، تو مجھے ظہر پڑھائی جب آفتاب ڈھل گیا۔ عصر پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ ایک شکل ہو گیا۔ مغرب

اس وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے۔ عشا پڑھائی جب شفق غائب ہوگئی۔ اور فجر پڑھائی جب روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے۔ دوسرے دن ظہر اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا۔ عصر پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو گیا۔ مغرب اسی وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے۔ عشا پڑھائی جب تہائی رات گزر گئی۔ اور فجر پڑھائی جب صبح روشن ہوگئی۔ پھر جبریل امین علیہ السلام میری طرف متوجہ ہوئے اور عرض کیا: نمازوں کا وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے۔ یہی وقت آپ سے پہلے نبیوں کا ہے۔

اوقاتِ صلاۃ کی اصل یہی حدیث ہے۔ اسی حدیث سے ائمہ کرام نماز کے اوقات کا استنباط کرتے ہیں۔ اس ایک حدیث سے فقہاء کے استدلال و استنباط کی جولانیت قابل مطالعہ ہے۔ امام طحاوی جو محدثین اور فقہاء کے مابین بہترین محاکمہ فرماتے ہیں، انھوں نے اس باب میں احناف کے مذہب کے مطابق محققانہ استدلال کیا ہے۔ پھر صدر الشریعہ نے اپنے حاشیہ میں جا بجا احناف کے استدلال کی تفصیلات اپنے انداز میں بیان فرمائی ہیں۔

ہم ذیل میں اس موضوع پر صدر الشریعہ کے چند علمی اقادات پیش کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر پر ابن عربی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام جبریل کی حدیث سے بعض لوگوں نے ”صلاة المفترض خلف المتفعل“ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ نمازیں دو دن حضرت جبریل امین نے پڑھائیں۔ اور مانگہ انسانوں کے احکام مثلاً نماز روزہ کے مکلف نہیں۔ لہذا یہ نماز جبریل امین کے لیے نفل تھی اور مقتدیوں پر فرض۔ جس سے ثابت ہوا کہ فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے جبریل امین کی اقتدا میں پڑھی گئی یہ نمازیں اُس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض نہ ہوں، ایسی صورت میں یہ ”صلاة المتفعل خلف المتفعل“ ہوئی۔

لیکن اس احتمال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ نمازیں تو اس رات کے بعد پڑھی گئیں جس رات (شب معراج) پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں۔ تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ نمازیں نفل رہی ہوں؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ شب معراج جب پانچ نمازیں فرض کی گئیں اس

وقت ان کے اوقات بیان نہ کیے گئے تھے۔ اور جب تک ان نمازوں کے اوقات بیان نہ کر دیے جائیں ان کی فرضیت کا تحقق نہ ہوگا۔ کیونکہ بیان اوقات کے بغیر اس حکم کی بجا آوری کی آخر کیا صورت ہوگی؟ دوسرے دن جب جبریل امین نے پہچانہ نماز کی امامت شروع کی تو اس سے اوقات کی تعیین ہوئی۔ اس کے بعد ان نمازوں کی فرضیت کا تحقق ہو گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کہ جبریل امین نے جو نمازیں پڑھائیں وہ ان کے لیے نفل تھیں۔ بلکہ نمازیں ان کے اوپر بھی فرض تھیں۔ اس لیے کہ وہ اوقات صلاۃ پہنچانے کے مامور اور مکلف تھے۔ انھیں حکم دیا گیا تھا کہ جائیں اور نماز پڑھا کر اوقات کی تعیین کر دیں۔ اس تقدیر پر یہ نماز "صلاة المفترض خلف المفترض" ہوئی۔ لہذا اس حدیث سے القلاء المفترض خلف المتفضل کے جواز پر استدلال کسی طرح درست نہیں۔ یہ بحثیں حافظ ابن حجر کی فتح الباری سے ماخوذ ہیں۔

اس مقام پر ابن عربی نے حافظ ابن حجر پر یہ اعتراض کیا کہ جبریل امین بارگاہ رسالت میں "تعلیم اوقات کے مکلف" ہو کر حاضر ہوئے تھے، نہ کہ "نماز کے مکلف" ہو کر آئے تھے۔

ابن عربی کے اس اعتراض کا جواب صدر الشریعہ نے یہ دیا ہے:

جبریل امین علیہ السلام اس بات کے مامور تھے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھیں، تاکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ساتھ نماز ادا کریں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ جبریل امین علیہ السلام "تعلیم قوی" کے مکلف نہیں بلکہ "تعلیم فعلی" کے مکلف تھے، کہ نماز ادا کر کے دکھائیں۔ تو جبریل امین علیہ السلام پر اوقات سکھانا اور کر کے دکھانا دونوں فرض تھا۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ نمازیں بھی ان پر فرض تھیں۔ اس کی تائید امامت جبریل کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے اپنی صحیح میں عروۃ بن زبیر اور بشیر بن ابی مسعود عن ابیہ کی سند سے نقل کی ہے۔ جس کے آخر میں ہے: "ثم قال يهنا أبو نؤث" یعنی دونوں دن نمازیں پڑھانے کے بعد جبریل امین علیہ السلام نے کہا کہ مجھے اس کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ جملہ اس پر صریح ہے کہ جبریل امین علیہ السلام ان نمازوں کے مکلف اور مامور تھے۔

تیسرا جواب حضرت ملا علی قاری کا ہے جسے مرقات میں ذکر کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جبریل امین علیہ السلام نے حقیقۃً امامت نہیں کی تھی، بلکہ اشارات وغیرہ سے بتاتا کر

نماز کے ارکان اور اوقات کی تعلیم دی تھی، جیسا کہ کچھ معلمین بغیر نماز پڑھے بتاتا کر نماز سکھاتے ہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۲۶، ۳۲۷)..... (۱)

ظہر سے نماز کا آغاز کیوں کیا گیا؟

حدیث امامت جبریل پر ایک سوال یہ ہے کہ اس میں نماز کا آغاز فجر سے نہیں کیا گیا، بلکہ ظہر سے کیا گیا۔ حالانکہ جب معراج کی رات میں نماز فرض ہو گئی تو فجر سے نماز کا آغاز ہو جانا چاہیے تھا۔ اس کے جواب میں صدر الشریعہ نے فرمایا:

حدیث امامت جبریل میں پہلے دن کی نماز اول وقت میں پڑھنے کا ذکر ہے۔ اور فجر کے اول وقت میں خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے۔ تو اگر فجر سے ہی نماز شروع کر دی جاتی تو کچھ لوگوں پر پہلے دن کی فجر کی نماز غفی رہ جاتی۔ اس لیے کہ اس وقت تو انھیں علم نہ تھا کہ ان پر نماز فرض کی گئی ہے۔ صبح میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رات کا واقعہ اور معراج کا ماجرا بتایا تو انھیں علم ہوا کہ ان پر پانچ نمازیں فرض کی گئی ہیں۔ اور کوئی حکم بیان کے بعد ہی ثابت و نافذ ہوتا ہے۔ (کشف الاستار اول ۳۲۷)

وقت ظہر کا اختتام مثل اول پر یا مثل ثانی پر؟

ظہر کا وقت آفتاب ڈھلنے ہی شروع ہو جاتا ہے، اس پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ لیکن ختم کب ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول دو مثل کا ہے۔ لیکن باقی تمام ائمہ کرام کا قول ایک مثل کا ہے۔ حتیٰ کہ احناف میں امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہ بھی ایک مثل کے ہی قائل ہیں۔ بلکہ امام طحاوی نے حضرت حسن بن زیاد سے امام ابو حنیفہ کی ایک روایت مثل اول کی

(۱) ملا علی قاری کی توجیہ سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے کہ حضرت جبریل امین نے جب اس نماز میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی تو امام افضل ہوتا ہے اور مقتدی مفضول۔ لہذا اس واقعہ سے جبریل امین پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ جبریل امین علیہ السلام جب اوقات صلاۃ کے معلم تھے تو معلم محکم سے افضل ہوتا ہے۔ پہلے مسئلہ کا حل یہ ہے کہ جبریل امین نے ہرچیز امامت نہیں کی تھی، بلکہ اشارے سے اوقات کی تعلیم دی تھی۔ دوسرے مسئلہ کا حل یہ ہے کہ جبریل امین معلم نہیں مبلغ تھے۔ تبلیغ پر تعلیم کا اطلاق کیا گیا۔ وہ بارگاہ الہی سے اوقات کی تعلیم لے کر حاضر ہوتے تھے۔ (ف۔ قادری)

بھی نقل کی۔ اس کی دلیل حدیث امامت جبریل ہے جو اوقات صلاۃ کی اصل اور بنیاد ہے، جس کا ذکر گزرا۔ اس لیے امام طحاوی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کو مرجوح قرار دیا ہے۔ امام طحاوی نے استدلال کے لیے کئی روایتوں کا سہارا لیا ہے، لیکن ان کی پوری بحث حدیث امامت جبریل کے گرد گردش کرتی ہے۔ اس میں صراحت ہے کہ پہلے دن ظہر سورج ڈھلتے ہی پڑھی گئی، اور دوسرے دن ایک مثل پر پڑھی گئی، اور فرمایا کہ وقت اسی کے مابین ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صراحت کے بعد کسی اور استدلال کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔

لیکن دوسری طرف فقہی حنفی کی تقریباً تمام کتابوں میں ظہر کا وقت ایک مثل نہیں، بلکہ دو مثل تک قرار دیا گیا ہے۔ صدر الشریعہ اس مقام پر امام طحاوی کی بحثوں اور محدثین کے استناد اور جمہور ائمہ کرام کے استدلال کی ہماہمی میں اپنی بات ”تقلید و تحقیق“ کا مرکب بنا کر پورے وثوق اور قوت استدلال کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

مثل ثانی تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ نہایہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ یہی ہے۔ بدائع، محیط اور بیانہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ غیاثہ میں ہے کہ یہی معتبر ہے۔ امام محبوبی نے اسی کو اختیار کیا ہے، نسفی اور صدر الشریعہ نے اسی پر اعتماد کیا۔ متون میں اسی کو اختیار کیا گیا، اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ بدائع میں ہے کہ کتاب الاصل میں اسی کا ذکر ہے۔ صاحب ہدایہ اور امام زبیلی نے تبیین الحقائق میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ غیاثہ اور جواہر الخلاطی میں اسی کو مختار قرار دیا۔ امام سمعانی نے خزائن المفتیین میں اسی پر اقتصار کیا۔ منطقی الاعراب میں اسی کو مقدم رکھا۔ مراقی الفلاح میں اسی کو صحیح کہا۔ اور اسی پر جملہ مشائخ و اصحاب متون ہیں۔ شرح مجمع میں ہے کہ یہی مذہب ہے۔ طحاوی علی المراقی میں ہے کہ جمہور اہل مذہب نے اسی کو صحیح قرار دیا۔ عالمگیری میں اسی کی صحت کا قول کیا۔ جامع الرموز میں اسی کو مفتی پر قرار دیا۔ سراج منیر میں ہے کہ قول امام پر ہی فتویٰ ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں اسی کو مقدم رکھا۔ اور ان کی عادت ہے کہ جو روایت دو روایت کی رو سے اظہر ہو اسی کو مقدم رکھتے ہیں۔

اس کے بعد میدان تحقیق میں قدم رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

امام ابو حنیفہ کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

”اُہرُوا بِالظَّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ“۔ رواہ البخاری

ظہر ٹھنڈی کر کے پڑھو کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز مقدس میں سخت گرمی اسی وقت یعنی مثل اول پر ہوتی ہے۔ تو حرارت کا کم ہونا اور ابراہیم کا ٹھنڈی مثل ثانی میں ہی ہو سکتا ہے۔ لہذا ”حدیث ابراہیم“ ”حدیث امامت جبریل“ کے معارض ہوئی۔ اب دو صورت ہے۔ یا تو ”حدیث ابراہیم“ ”حدیث امامت جبریل“ کی ناسخ ہے۔ اس لیے کہ ”حدیث ابراہیم“ اس سے متاخر ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ مثل ثانی میں شک واقع ہو گیا کہ وقت ظہر باقی ہے یا نہیں؟ اور مثل ثانی سے پہلے تو بالیقین ظہر کا وقت تھا، تو جو یقین سے ثابت ہوتا ہے وہ شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو یقین سے ثابت نہ ہو، شک سے ثابت نہ ہوگا۔ لہذا عصر کا وقت جس کے ثبوت میں شک واقع ہوا لہذا مثل اول پر عصر کا وقت ثابت نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی دوسری دلیل حضرت ابوذر غفاری کی حدیث ہے جسے بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ ائمہ حدیث نے صحیح کی ہے۔ الفاظ بخاری کے ہیں:

”كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فأراد الموزن أن يوزن فقال له أبرد ثم أراد أن يوزن فقال له أبرد ثم أراد أن يوزن فقال له أبرد، حتى سلوى الظل الطول فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن شدة الحر من فحج جهنم“.

(صحیح البخاری باب الاذان للمسافر اذا كانوا جماعة)

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔ موزن نے اذان دینی چاہی تو فرمایا: ٹھنڈا کرو، پھر اذان دینی چاہی تو یہی فرمایا، تیسری بار اذان دینی چاہی تو ایسا ہی فرمایا۔ یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہو گیا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہے۔

اسی حدیث میں بخاری اور مسلم نے دوسری سند سے آخری جملہ یہ نقل کیا ہے:

”فاذا اشعد الحر فابعدوا بالصلاة“.

مشاہدہ شاہد ہے، اور قواعد علم دین بتاتے ہیں کہ ٹیلوں کا سایہ زوال کے وقت بالکل نہیں ہوتا۔ خصوصاً اہم ثانی میں۔ اسی لیے تو امام نووی اور امام قسطلانی نے کہا کہ ٹیلے ابھرے ہوئے نہیں بلکہ پھیلے (منسوط) ہوتے ہیں۔ اور عادت ٹیلوں کے سنائے سورج کے ڈھلنے کے کافی

بعد نمودار ہوتے ہیں۔ تو جب ٹیلے کے سائے کا آغاز ہی آفتاب کے ڈھلنے کے کافی دیر بعد ہوتا ہے تو وہ سایہ ٹیلے کے برابر تو یقیناً دوسرے مثل میں ہی ہوگا، بلکہ مثل ثانی کے بھی آخر میں ہوگا۔ اسی لیے ابن اثیر جزری شافعی فرماتے ہیں کہ ٹیلوں کا سایہ ظہر کا اکثر وقت نکل جانے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ تو جب مودن رسول نے ٹیلوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر ہونے کے بعد اذان دی، تو ظہر کی نماز تو لا محالہ مثل ثانی میں ہوئی۔

اس حدیث کو ”جمع بین الصلاعتین“ پر محمول نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ الفاظ حدیث اس کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراہیم صلاۃ کا حکم دیا مگر کہ نماز کو وقت سے مؤخر کر دیے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”ابروا“ حکم عام ہے۔ جو سفر کے ساتھ خاص نہیں۔ تو اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ظہر کا وقت مثل ثانی میں بھی باقی ہے۔

حدیث امامت جبریل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیان اوقات کی پہلی حدیث ہے۔ اس لیے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت کا واقعہ تو مکہ مکرمہ میں شب معراج کی صبح ہی ہوا تھا۔ اور حضرت ابوذر کی یہ حدیث اس سے یقیناً متاخر ہے۔ تو حدیث ابوذر حدیث امامت جبریل کی تاخیر ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کی تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت ہے جسے بخاری وغیرہ ائمہ حدیث نے تخریج کی:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا: تمہاری اور اہل کتاب کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے چند لوگوں کو اجرت پر رکھا، اور بولا: کون میرے لیے صبح سے نصف النہار تک ایک قیراط پر کام کرے گا؟ تو یہود نے صبح سے دو پہر تک ایک قیراط پر کام کیا۔ پھر اس نے کہا: کون میرے لیے نصف النہار سے عصر تک ایک قیراط پر کام کرے گا؟ تو نصاریٰ نے یہ کام لے لیا۔ اس کے بعد اس نے کہا: کون میرے لیے عصر سے غروب آفتاب تک دو قیراط پر کام کرے گا؟۔ یہ تم لوگ ہو۔ تو یہود و نصاریٰ ناراض ہو گئے اور کہنے لگے: ”کھا اکثر عملاً و اقل عطاء“ ہم نے کام زیادہ کیا اور نوازش کم ہوئی۔ بولا: کیا میں نے تمہارے حق میں کوئی کمی کی؟ بولے: نہیں۔ تو کہا: یہ تو میرا فضل ہے جسے چاہوں دوں۔ (بخاری باب الاجارۃ الی نصف النہار)

یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے۔ اگر ایک مثل تک ہو تو عصر کا وقت ظہر کے وقت سے زائد ہو جائے گا۔ پھر اس حدیث کی یہ بات غلط ہو جائے گی، کہ یہود و نصاریٰ نے کہا: ہم نے کام زیادہ کیے اور اجرت کم ملی۔

اس پر کوئی اعتراض کرے کہ نصاریٰ نے تنہا یہ اعتراض نہ کیا تھا، بلکہ یہود و نصاریٰ دونوں نے مل کر کہا تھا۔ اور دونوں کا وقت ملا کر بیشک ہمارے وقت (وقت عصر) سے زیادہ تھا۔ لہذا ان کا یہ کہنا درست ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ دونوں نے مل کر ایک ہی جملہ نہیں کہا تھا۔ بلکہ یہود نے کہا: ”نحن اقلو عملاً و اقل عطاء“۔ اور نصاریٰ نے بھی کہا: ”نحن اقلو عملاً و اقل عطاء“۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قول دونوں فریق کمال کر ہوتا تو ان کا یہ کہنا غلط ہو جاتا کہ ”عطا کم ہوئی“۔ اس لیے کہ دونوں کو ایک ایک قیراط ملا تو دو قیراط ہوئے، اور مسلمانوں کو بھی دو ہی قیراط ملے تو کم کیسے ہوئے؟ بلکہ برابر ہوئے۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۳۲ تا ۳۳۴)

وقت عشا کی ابتدا و انتہا:

عشا کا وقت شفق غائب ہونے پر شروع ہوتا ہے۔ لیکن ختم کب ہوتا ہے؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عشا کا وقت تہائی رات تک ہے۔ اصحاب الرا۱ اور کچھ علما کے نزدیک عشا کا وقت آدمی رات تک ہے۔ جب کہ احتاف کے نزدیک عشا کا وقت طلوع فجر تک ہے۔

فریق اول کا استدلال امامت جبریل کی حدیث سے ہے، جس میں حضرت جبریل امین علیہ السلام نے پہلے دن شفق غائب ہونے پر عشا پڑھائی، اور دوسرے دن تہائی رات گزرنے پر عشا پڑھائی، (وصلی ہی العشاء حين مضى ثلث الليل) حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ہے: ”وصلی العشاء الآخرة الى ثلث الليل الاول“۔ ایسا ہی حضرت جابر، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت یزید بن حصیب کی روایتوں میں ہے۔

فریق ثانی یعنی جو عشا کا وقت نصف لیل تک مانتے ہیں وہ حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت

سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
 ”ان للصلوة اولاً و آخراً وان اول وقت العشاء حين يغيب الشفق وان آخر وقتها حين ينصف الليل“۔

یوں ہی حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت میں ہے، ارشاد فرماتے ہیں:
 ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت العشاء الى نصف الليل“
 ایسا ہی حضرت جابر اور حضرت ابن عمر کی روایتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔
 فریق ثالث یعنی ائمہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر امام طحاوی نے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث نقل کی:

”اعتمد النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب علما الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج لصلى وقال: اذنه لوقتها لولا ان اشدق على نفسي“۔
 ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار رات کا اکثر حصہ گزار دیا، یہاں تک کہ مسجد والے سونے لگے، اس کے بعد آپ نکلے اور نماز عشا ادا فرمائی، پھر فرمایا: یہ ہے عشا کا (مستحب) وقت، اگر میں اپنی امت پر دشوار نہ سمجھتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشا کا وقت شفق ڈوبنے سے لے کر رات ختم ہونے تک رہتا ہے۔
 احناف کے مذہب کی تائید میں امام طحاوی نے آثار صحابہ بھی ذکر کیے ہیں۔ مثلاً:
 ”كتب عمر الى ابي موسى: وصل العشاء ايها الليل شئت ولا تغفلها“
 حضرت ابو ہریرہ سے پوچھا گیا کہ نماز عشا میں کوتاہی کیا ہے؟ فرمایا: یہ کہ فجر طلوع ہو جائے۔ (ما افراط صلوة العشاء؟ قال: طلوع الفجر)
 ان دلائل سے ثابت ہوا کہ عشا کا وقت طلوع فجر تک ہے۔

البتہ ان تمام روایتوں کے پیش نظر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثلثہ لیل تک وقت مستحب ہے۔ اس کے بعد نصف لیل تک اس سے کم فضیلت ہے۔ اس کے بعد آخری شب میں اس سے بھی کم فضیلت ہے۔ جس کی تعبیر میں بعض فقہانے فرمایا کہ نصف لیل کے بعد مکروہ وقت ہے۔

امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد:
 احناف کے موقف کی تائید میں ام المؤمنین کی جو حدیث گزری اس میں ”حتى ذهب عامة

اللیل "وارد ہوا۔ "علمۃ اللیل" کا معنی امام محمدی نے "اکثر اللیل" کیا ہے۔

اس پر امام خودی فرماتے ہیں:

"اکثر اللیل" سے مراد رات کا کثیر حصہ ہے، نہ کہ اکثر حصہ۔ اور یہاں یہ تاویل ضروری ہے، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "انہ لوقتہا" کہہ کر اس وقت کو عشا کا وقت قرار دیا ہے۔ اور "اس وقت" سے آدمی رات کے بعد کا وقت مراد نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ علماء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ نصف لیل کے بعد تک تاخیر افضل ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی رات گزرنے کے بعد عشا ادا فرمائی، تو آدمی رات کے بعد بھی عشا کا وقت ہوا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ عشا کا وقت غروب شفق سے طلوع فجر تک ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انہ لوقتہا" اس کے متافی نہیں۔ ہاں، یہ وقت عشا کا افضل وقت نہیں۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "لولا ان اشدق علی امتی" اگر اپنی امت پر دشوار نہ بھتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس وقت آپ نے نماز عشا ادا فرمائی وہی افضل وقت ہوتا، لیکن امت کو مشقت سے بچانے کے لیے اسے افضل وقت قرار نہ دیا۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۰)

اس کے بعد صدر الشریعہ نے حنفیہ کی تائید میں مزید دلائل دیے، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ عشا کا وقت پوری رات رہتا ہے۔ مثلاً:

حضرت ابوسعید خدری کی حدیث ابن ماجہ نے روایت کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے:

"ایک بار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز ادا فرمائی، پھر باہر نہ نکلے یہاں تک آدمی رات گزر گئی، اس کے بعد تشریف لائے اور نماز پڑھائی، پھر ارشاد فرمایا: اگر کمزور اور بیمار لوگ نہ ہوتے تو میں نماز عشا آدمی رات تک موخر کرنا پسند کرتا۔" (ابن ماجہ)

اس حدیث میں صراحت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم آدمی رات کے بعد عشا کے لیے نکلے۔

نیز ابوقادہ کی ایک حدیث بھی اس پر دلیل ہے، فرماتے ہیں:

"حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سونے میں تفریط نہیں، تفریط یہ ہے کہ نماز ادا

نہ کرے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے۔

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ ہر نماز کا وقت اگلی نماز کے وقت تک رہتا ہے، سوا فجر کے جو بالاجماع اس سے مستثنیٰ ہے۔ لہذا عشا کا وقت بھی فجر کے وقت تک ہوگا۔

ملک العلماء علامہ کاسانی نے بدائع میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ وتر کی نماز عشا کے تابع ہے، فجر و عشا کے وقت میں ہی ادا کی جاتی ہے۔ اور وتر پڑھنے کا افضل وقت وقتِ سحر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقتِ سحر عشا کا آخری وقت ہے۔

تعمین الحقائق میں یہ دلیل بھی دی گئی کہ اس بات پر اجماع ہے کہ حائضہ اگر رات میں طلوع فجر سے پہلے پاک ہو جائے تو اس پر عشا کی قضا واجب ہے۔ اگر طلوع فجر تک عشا کا وقت نہ ہوتا تو اس پر عشا کیوں واجب ہوتی؟ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۱)

جمع بین الصلا تین کی بحث

جمع بین الصلا تین کی دو صورتیں ہیں: ایک حقیقی، دوسری صوری۔ حقیقی یہ کہ دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں اکٹھا ادا کی جائیں، مثلاً ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں ایک ساتھ ادا کرنا، یا مغرب اور عشا کو عشا کے وقت میں ایک ساتھ ادا کرنا۔ یہ جمع حقیقی ہے۔ جمع صوری کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازیں ایک ساتھ لیکن اپنے اپنے وقت میں ادا کرنا، مثلاً ظہر کی نماز ظہر کے بالکل آخری وقت میں ادا کرنا اور اس کے فوراً بعد عصر کی نماز عصر کے اولیٰ وقت میں پڑھ لینا، یہ جمع صوری ہے۔

جمہور ائمہ کرام کسی عذر کی بنا پر (مثلاً سفر یا بارش) جمع حقیقی کے قائل ہیں۔ لیکن احناف حج کے موقع پر عرفات و مزدلفہ کے علاوہ کہیں اور جمع حقیقی کو جائز قرار نہیں دیتے۔ (۱)

(۱) اس موضوع پر امام اہل سنت مجدد ملت امام احمد رضا قدس سرہ کی ایک مستقل تصنیف ہے جس کا نام ہے: "حاجر البحرین الواتی عن جمع الصلا تین"۔ جس میں اعلیٰ حضرت نے اس مسئلے پر خوب تفصیل کی ہے، اور جمع حقیقی کے قائلین کا بالغ رد فرمایا، اور احناف کے مذہب کی تائید میں دلائل کے ابار لگا دیے ہیں۔ غیر مقلدین نے جمع بین الصلا تین پر احادیث سے استدلال کیا اور اس سلسلے میں کتابیں تصنیف کیں، اعلیٰ حضرت نے انہیں کے رد میں یہ رسالہ لکھا جس کے سامنے غیر مقلدوں کے علما کی تحریریں مضحکہ خیز اور بازوچہ اطفال نظر آتی ہیں۔ اعلیٰ حضرت کی یہ تصنیف علم حدیث کا بحر زار ہے۔

جمہور ائمہ کرام ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں وارد ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع اور مقامات پر جمع بین الصلا تین کیا ہے۔ یہ روایتیں کتب حدیث میں موجود ہیں۔ لیکن احناف ان تمام روایتوں کو ”جمع صوری“ پر محمول کرتے ہیں۔

امام طحاوی نے ”باب الجمع بین الصلا تین“ میں اس مسئلہ پر احادیث کی روشنی میں بڑی تحقیقی نظر ڈالی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ جو قول امام اعظم ابو حنیفہ کا ہے یعنی ”جمع صوری“ سفر وغیرہ میں اسی کی اجازت ہے، اور ”جمع حقیقی“ جائز نہیں۔ (۱)

امام طحاوی نے حضرت معاذ بن جبل کی روایت درج کی، جس میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک کے سفر میں جمع بین الصلا تین کیا۔ جس سے جمع بیرون الصلا تین کے کا کلین استدلال کرتے ہیں۔ وہ روایت یوں ہے:

عن أبي الطفيل أن معاذ بن جبل أخبره أنهم خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام تبوك فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. (طحاوي باب الجمع بين الصلاتين)

اس سے استدلال کرتے ہوئے جمہور ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک وقت میں ادا فرمائیں۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اس حدیث سے ”جمع حقیقی“ پر استدلال کرنے والوں کی دلائل کے ساتھ تردید کی ہے، فرماتے ہیں:

(۱) کیونکہ جمع صوری میں دو نمازیں اگرچہ ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوتی ہیں، اور ”جمع حقیقی“ میں کسی نہ کسی ایک نماز کا ترک لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ اگر ”جمع تقدیم“ کی جائے، مثلاً ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں ادا کیا جائے تو ایک نماز (عصر) کو وقت سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ اور نماز چونکہ وقتی فریضہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**، لہذا وقت سے پہلے ادا کی گئی نماز باطل ہوتی ہے۔ اور وقت ہونے کے بعد وہ اس پر فرض ہوگی۔ اور ”جمع تاخیر“ کی صورت میں مثلاً مغرب اور عشا کی نماز عشا کے وقت میں ادا کی جائے تو مغرب کی نماز کو اس کے وقت سے جاننا بوجہ ترکوت کرنا لازم آئے گا، اور حدیث پاک ”**مَنْ تَوَكَّأَ الصَّلَاةَ مَعْمَدًا فَقَدْ كَفَرَ**“ اور احادیث میں وہ تمام وعیدیں اور مذمتیں جو نماز کو اس کے وقت سے مائلے والے کے بارے میں وارد ہوئیں وہ اس کی طرف متوجہ ہوں گی۔ (ف۔ قاری)

پہلی بات یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ”جمع حقیقی“ میں نص نہیں۔
 ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”جمع صوری“ کیا ہو، یا اس طور کہ پہلی نماز کو منور کر کے
 آخر وقت میں اور دوسری نماز کو مغل کر کے اول وقت میں ادا فرمایا ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ معاذ بن جبل کی اس روایت سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ جب
 کہ غزوہ تبوک میں صرف چند افراد نہیں، بلکہ کئی ہزار افراد شریک تھے، اور سبھی حضور اقدس صلی اللہ
 علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کرتے تھے۔ پھر بھی یہ واقعہ مشہور نہ ہوا، اور ان میں سے ایک دو آدمی
 کے علاوہ کسی نے روایت نہ کیا۔ بلکہ غزوہ تبوک کے بعض شرکاء نے تو جمع بین الصلواتین کا انکار کیا،
 یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات
 و حراء کے سوا کہیں دو نمازیں ایک وقت میں پڑھتے نہیں دیکھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ
 حدیث بخاری مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی ہے۔ تو حضرت ابن مسعود کی اس روایت کی
 موجودگی میں معاذ بن جبل کی روایت سے استدلال کیسے درست ہوگا؟ خصوصاً اس لیے کہ حضور
 اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی بات ماننے کا حکم دیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ معاذ بن جبل کی روایت کی سند میں بھی کلام ہے۔ چنانچہ اس حدیث کو
 ابوداؤد نے اپنی سنن میں متعدد سندوں سے نقل کیا ہے۔ ایک سند میں ربوی ”حسین بن عبداللہ“
 ہیں۔ حسین بن عبداللہ متروک ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ ان کی کئی روایتیں منکر ہیں۔
 ابن معین اور ابو حاتم نے انھیں ضعیف کہا، نسائی نے متروک الحدیث قرار دیا، ابن حبان نے کہا کہ
 یہ سندوں میں الٹ پھیر کرتے تھے وغیرہ۔

ابوداؤد کی دوسری سند ”قثمیہ بن سعید عن الیث عن یزید بن ابی حبیب“ ہے۔ ابوداؤد نے خود
 کہا کہ اس حدیث کو صرف قثمیہ بن سعید نے روایت کیا۔ امام ترمذی نے اسی حدیث کو اپنی سنن
 میں درج کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، قثمیہ اس کی روایت میں متروک ہیں،
 لیث بن سعد سے ان کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا۔ ترمذی کی سند میں ابو یزید بن ابی
 حبیب کی جگہ ابوالخیر ہیں۔ حاکم نے کہا کہ قثمیہ بن سعید ثقہ ہیں، لیکن یہ حدیث موضوع ہے۔
 امام بخاری کہتے ہیں: میں نے قثمیہ بن سعید سے کہا: آپ نے لیث کی سند سے یزید بن ابی حبیب
 کی حدیث کس کے ساتھ تحریر کی؟ بولے: خالد مدائنی کے ساتھ۔ امام بخاری فرماتے ہیں: خالد

مذہبی شیوخ کی طرف حدیثیں منسوب کر دیتے تھے۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۴)
 امام طحاوی نے اس باب میں حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک حدیث نقل کی، جس سے جمع حقیقی
 پر استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ یوں کہ حضرت عبداللہ بن عمر مکہ مکرمہ میں تھے کہ ان کی اہلیہ صفیہ بنت
 ابی عبید کی حالت نازک ہو گئی۔ جن کے بارے میں حضرت ابن عمر کو بتایا گیا تو آپ نے فوراً مدینہ
 منورہ کا رخ کیا۔ آپ چلتے رہے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب گیا اور ستارے نکل آئے۔ آپ کے
 ساتھی نے مغرب کی نماز کے لیے کہا تو آپ نے فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جب سفر میں
 جلدی ہوتی تو ان دو نمازوں کو اکٹھا پڑھتے تھے، لہذا میں بھی دونوں ایک ساتھ پڑھوں گا۔ آپ
 چلتے رہے یہاں تک کہ شفق غائب ہو گئی تو اترے اور مغرب و عشا ایک ساتھ ادا کی۔ (طحاوی باب
 الجمع بین الصلاتین)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ واقعہ نافع سے کئی لوگوں نے روایت کیا ہے، مثلاً ابوب
 خثیمانی، عبید اللہ، اسامہ بن زید، اور ابن جابر نے روایت کیا۔ مذکورہ روایت ابوب خثیمانی کی ہے،
 جس میں ”حتی غاب الشفق ثم نزل فجاء جمع بینہما“ ہے۔ نیز عبید اللہ کی روایت میں ”بعد
 ما یغیب الشفق“ کا لفظ ہے، یعنی شفق غائب ہونے کے بعد حضرت ابن عمر نے مغرب و عشا
 ایک ساتھ پڑھی تھی۔ مگر دیگر حضرات نے ذرا مختلف روایت کیا ہے، چنانچہ اسامہ بن زید نے نافع
 سے یوں روایت کیا ہے: ”حتی اذا کان عند غیوبة الشفق نزل فجاء جمع بینہما“ جس کا
 ما حاصل یہ ہوا کہ حضرت ابن عمر نے جو جمع بین الصلاتین کیا تو مغرب کی نماز شفق غائب ہونے کے
 بعد نہیں، بلکہ غائب ہونے سے پہلے پڑھی تھی۔ اور ابن جابر کی سند میں یوں مردی ہے:

حتی اذا کان فی آخر الشفق نزل فصلی المغرب ثم العشاء ثم اقبل علینا فقال
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل بہ امر صنع هكذا.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔ امام طحاوی نے پہلی دوسری روایتوں کو تیسری
 چوتھی روایتوں پر محمول کرتے ہوئے فرمایا:

”فجعل ما رَوٰی عن ابن عمر ان نزوله للمغرب کان بعد ما غاب الشفق انه
 علی قرب غیوبة الشفق“

یعنی حضرت ابن عمر کے بارے میں جو مردی ہے کہ آپ مغرب کے لیے ”شفق غائب

ہونے کے بعد "اترے اسے ہم اس پر محمول کرتے ہیں کہ "شفق غائب ہونے کے قریب" اترے۔ ورنہ ان کے اس واقعہ کے بارے میں روایات میں تضاد لازم آئے گا، اس لیے کہ "شفق غائب ہونے سے پہلے" اترنا بھی مروی ہے۔

امام طحاوی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا استدلال:

امام طحاوی کی اس تاویل کی تائید میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت ابن عمر کے اس واقعہ کو اُس معنی پر محمول نہ کیا جائے جس پر امام طحاوی نے محمول کیا ہے تو ان کا یہ عمل "جمع صوری" پر دلالت کرنے والی اُن روایتوں کے خلاف ہو جاتا ہے جو خود انھیں سے مروی ہیں۔ مزید برآں یہ اعتراض بھی سامنے آتا ہے کہ اگر آپ مغرب کے لیے شفق غائب ہونے سے پہلے نہ اترے، بلکہ شفق غائب ہونے کے بعد اترے، تو آپ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ کو تو سفر کی جلدی تھی، اہلیہ کی طبیعت بھی نازک تھی، آپ کو جلد مدینہ پہنچنا تھا، ایسی حالت میں آپ شفق غائب ہونے کے بعد راستے میں اتر کر مغرب ادا کر رہے ہیں۔ عشا کا وقت تو کافی باقی تھا، آپ سفر جاری رکھتے، مسافت طے کرنے کے بعد منزل پر پہنچ جاتے تو مغرب اور عشا ایک ساتھ پڑھ لیتے۔ اس حالت میں آخر کون سا داعیہ تھا جس کی بنا پر آپ نے مغرب کا وقت جانے دیا، اور عشا کے اول وقت میں راستے میں رک کر مغرب اور عشا پڑھنے لگے؟ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۶۱)

حضرت ابن عمر کے قول و عمل کی شاندار توجیہ:

ایک طرف ائمہ حنفیہ کا دعویٰ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی نماز کو اس کے وقت سے موخر نہ کیا، سوا حذر واقعہ کے۔ دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں ایک روایت گزری کہ آپ نے حالت سفر میں غصہ بتو شفق کے بعد مغرب ادا کی۔ اس کے بعد فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جب سفر کی جلدی رہتی تو ایسا ہی کرتے۔

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جد به السير جمع بينهما ولحق

روایۃ صنع هكذا۔"

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی کسی روایت میں کسی سند سے یہ نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز ”شفق ابیض“ کے غروب کے بعد پڑھی ہو۔ لیکن ایوب سختیانی کی مذکورہ روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت ابن عمر نے مغرب کی نماز ”شفق“ غروب ہونے کے بعد پڑھی، اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جب سفر میں جلدی رہتی تو ایسا ہی کرتے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر کا مذہب یہ ہے کہ مغرب کا وقت ”شفق احمر“ کے غروب پر ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دارقطنی نے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک مغرب کا وقت ”شفق ابیض“ کے غروب پر ختم ہوتا ہے۔ روایت و درایت کے اعتبار سے یہی صحیح ہے۔ اور یہی مذہب متعدد صحابہ کرام مثلاً حضرت صدیق اکبر، ام المؤمنین عائشہ صدیقہ، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابو ہریرہ، عبداللہ بن زبیر وغیرہ، اور اہل بیت علیہم السلام کا ہے۔ تو اگر حضرت عبداللہ بن عمر نے کسی سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ”شفق احمر“ ڈوبنے کے بعد مغرب پڑھتے دیکھا تو سمجھا کہ مغرب کی نماز وقت ختم ہونے کے بعد ادا فرما رہے ہیں، تو اپنے گمان کے مطابق بیان کر دیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شفق غائب (وقت ختم) ہونے کے بعد نماز ادا کی۔ حالانکہ واقعہ اس کے خلاف تھا، کیونکہ آپ نے ”شفق ابیض“ میں مغرب ادا کی تھی، جو اپنے وقت میں ادا ہوئی تھی۔ لہذا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ”جمع حقیقی“ پر استدلال کرنا درست نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ۳۶۷/۱)

حقیقی موقف پر خطابی اور ابن قدامہ کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

گزشتہ سطروں سے واضح ہوا کہ ”جمع بین الصلا تین“ کی تمام روایتوں کو احناف ”جمع صوری“ پر محمول کرتے ہیں۔ اس پر دیگر فقہاء اعتراض کرتے ہیں کہ ”جمع بین الصلا تین“ تو آسانی کے لیے ہے۔ اور ”جمع صوری“ میں آسانی نہیں۔ کیونکہ اس میں نماز کے وقت آخر اور وقت اول کا اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ پھر سفر میں ”جمع بین الصلا تین“ کی رخصت کا کیا فائدہ؟

چنانچہ خطابی نے کہا: ”جمع بین الصلا تین“ تو رخصت ہے، اگر اس کا طریقہ وہی ہو جو احناف بیان کرتے ہیں تو اس طرح ادا کرنا تو ہر نماز کو اپنے اپنے وقت مستحب میں ادا کرنے سے بھی مشکل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس میں اول وقت اور آخر وقت کا لحاظ کرنا ہوگا، اور کسی وقت

صلوٰۃ کا نقطہ آغاز اور نقطہ انتہا کا اور اک خواص کے لیے بھی مشکل ہے، کجا یہ کہ عوام کو اس کا مکلف بنایا جائے۔

ابن قدامہ نے کہا: ”جمع بین الصلا تین“ کو ”جمع صوری“ پر محمول کرنا دو وجہ سے قاسد ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں صراحۃً وارد ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کرتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”جمع بین الصلا تین“ تو رخصت ہے، اگر اس رخصت پر عمل اسی طرح کیا جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو یہ ہر نماز کو اپنے صحیح وقت میں ادا کرنے سے بھی مشکل ہو جائے گا۔ تیسری بات یہ کہ اس طرح ”جمع بین الصلا تین“ کرنے کا حکم ہو تو جائز ہوتا کہ عصر اور مغرب کو بھی ایک ساتھ پڑھا جائے، یوں ہی جائز ہوتا کہ عشاء اور فجر کو ایک ساتھ پڑھا جائے۔ اور پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ لہذا حدیث کے ظاہری مفہوم و معنی جس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے اسی پر عمل کرنا بہتر ہے اس تکلف سے (جمع صوری سے) جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو بچانا بہتر ہے۔

صدر الشریعہ کا تحقیقی جواب:

اس مقام پر صدر الشریعہ نے کھل کر احناف کا دفاع کیا ہے۔ مذکورہ اعتراضات میں فقہ حنفی پر سخت چوٹ کی گئی ہے، اس لیے آپ کی رگِ حنفیت پھڑک اٹھتی ہے۔ اور احادیث کی روشنی میں بڑے ادبی پیرائے میں اس کا جواب شروع کرتے ہیں، لیکن آپ کا بیان جب شباب پر آتا ہے تو مناظرانہ شکل اختیار کر جاتا ہے۔ علمی خط تو آپ کی عبارت میں ہی ملتا ہے۔ لیکن ہم قارئین کے لیے صدر الشریعہ کے جوابات کو آسان انداز میں اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے:

ہمیں تسلیم ہے کہ ”جمع بین الصلا تین“ رخصت ہے۔ لیکن ”جمع صوری“ پر یہ تنقید کہ ”اصل وقت میں نماز پڑھنے سے بھی مشکل ہے“ بے محل اور ناقابل تسلیم ہے۔ بلکہ رخصت اور آسانی ”جمع صوری“ میں بھی متحقق ہے۔ اس لیے کہ مسافر کے لیے بار بار اترنا اور ہر نماز کے لیے علاحدہ علاحدہ وضو کرنا مشکل ہوتا ہے، اس کے لیے آسان ہے کہ ایک بار سواری سے اترے اور وضو کر کے دو نمازیں اپنے اپنے وقت میں ادا کر لے۔ اور یہ کہنا کہ ”وقت کی ابتدا اور انتہا کا اور اک خواص کے

لیے بھی مشکل ہے، کجایہ کہ عوام کو اس کا ادراک ہو۔ اس سے مراد اگر ”اول حقیقی“ اور ”آخر حقیقی“ ہو جن کے مابین غیر منقسم آپ واحد ہو تو یہ مسلم ہے کہ اکثر خواص کو بھی اس کا ادراک نہیں۔ لیکن ”جمع صوری“ اس پر موقوف نہیں۔ اور اگر ”اول حسی“ اور ”آخر حسی“ مراد ہو تو اس کا ادراک تو عام لوگوں کو بھی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عوام و خواص سب کے لیے اوقات بیان فرمادیے ہیں، تو کیوں کر سب کو اوقات کا ادراک نہ ہوگا۔ اور آپ تو اس کے قائل ہیں کہ مثل اول پر ظہر کا وقت ختم اور اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، پھر آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اوقات کے اول و آخر کی معرفت بہت مشکل ہے؟۔ شریعت نے اوقات کے اول و آخر کی تعیین کی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ اور فرمایا: ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“۔ جمع بین الصلواتین کے لیے ”اول حسی“ اور ”آخر حسی“ کا ادراک کافی ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جو جمع بین الصلواتین مروی ہے وہ یوں کہ آپ نے مغرب کی نماز ادا کی، پھر تھوڑی دیر توقف کیا، پھر عشا کی نماز ادا کی۔ انھیں کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے فرمایا:

”رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَعْجَلَهُ السَّيْرُ يُوَخِّرُ الْمَغْرِبَ فَيُصَلِّيُهَا لِلْأَقَامِ يَسْلُمُ ثُمَّ قُلُ مَا يَلْبِثُ حَتَّى يَقُومَ الْعِشَاءُ فَيُصَلِّيُهَا رَكَعَتَيْنِ“

اس روایت میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع بین الصلواتین میں ایک درمیانی توقف کا ذکر ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو اوقات کا سب سے زیادہ علم رکھتے تھے، آپ کا یہ قلیل وقفہ تعلیم امت کے لیے ہے کہ ”جمع بین الصلواتین“ اس طرح کیا جائے، تاکہ دوسری نماز کے وقت آجانے میں کوئی شک باقی نہ رہ جائے، اور امت حرج میں نہ پڑے۔ لہذا امت کو ضیق و حرج سے بچانے کا یہ انتظام کر دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اس سے زیادہ صریح حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہے جسے ابو داؤد نے اپنی سنن میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں جید سند سے روایت کیا:

”إِنَّهُ إِذَا سَافَرَ سَارَ بَعْدَ مَا تَغَرَّبَ الشَّمْسُ حَتَّى تَكَادَ أَنْ تَظْلِمَ ثُمَّ يَنْزِلُ فَيُصَلِّيُ الْمَغْرِبَ ثُمَّ يَدْهُو بِعِشَائِهِ فَيُحْسِي ثُمَّ يَصَلِّيُ الْعِشَاءَ ثُمَّ يَوْتَحِلُ وَيَقُولُ هَكَذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُ“

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ جب سفر کرتے تو غروب آفتاب کے بعد چلتے رہتے یہاں تک کہ جب تاریکی ہونے لگتی تو اترتے، اور مغرب کی نماز ادا کرتے، پھر رات کا کھانا مانگتے اور تناول فرماتے، اس کے بعد نماز عشاء پڑھتے، پھر کوچ کرتے۔ اور فرماتے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

ابن قتیبہ کا یہ کہنا کہ حدیث پاک میں صراحت ہے کہ ”حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کرتے تھے“ یہ غلط ہے۔ کسی صحیح حدیث میں اس کی صراحت نہیں۔ بلکہ اس سلسلے میں جو بھی روایت آئی ہے وہ اگر صحیح ہے تو اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع فرمائیں۔

ابن قتیبہ کا یہ ریمارک ”اگر جمع صوری ہی کے طور پر جمع بین الصلا تین کرنا ہو تو اس طرح تو عصر و مغرب، اور عشاء و فجر کے درمیان بھی جمع بین الصلا تین کرنا جائز ہوتا، جو کہ بالاتفاق حرام ہے“ یہ ریمارک نہایت تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے۔ اس لیے کہ اس کے اول و آخر میں تناقض ہے۔ ہاں عصر و مغرب کے درمیان جمع کرنا منع ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنا منع ہے۔ اور ظہر کے آخری وقت میں نماز پڑھنا منع نہیں، تو ظہر و عصر کے جمع کو عصر و مغرب کے جمع پر قیاس کرنا قاسد ہے۔ اور عشاء و فجر کے درمیان جمع کرنا، ہاں طور کہ عشاء کی نماز آخری وقت میں ادا کی جائے اور فجر کی نماز اول وقت میں۔ اسے کس نے حرام کہا؟ جو ائمہ عشاء کا وقت طلوع فجر تک مانتے ہیں ان میں کسی نے اس کو حرام نہیں کہا۔ تو اس کی تحریم پر ”امت کے اتفاق“ کا قول کرنا کس قدر حیرت انگیز ہے۔ اس میں تو نماز عشاء اپنے وقت سے فوت کرنا نہیں ہے۔ جس ”جمع بین الصلا تین“ (جمع حقیقی) کے آپ قائل ہیں اس میں کسی نہ کسی نماز کو فوت کرنا لازم آتا ہے، اور اسے آپ جائز قرار دیتے ہیں۔ اور جہاں کوئی نماز فوت نہیں ہوتی اسے حرام قرار دے رہے ہیں؟ ہمارے نزدیک آپ کی اس دلیل کا کوئی حاصل نہیں ہے۔

اور آپ کا یہ کہنا کہ ”حدیث کا ظاہری مفہوم جو کچھ میں آتا ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے“ اس پر عرض ہے کہ ”تاویل حدیث“ ”ابطال حدیث“ سے بدرجہا بہتر ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ليس الضبط في اليوم انما الضبط في اللحظة بان يؤخر صلاة الى وقت اخری

یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ کوتاہی نیند میں نہیں، بیداری میں ہے، کہ ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک ٹال دے۔ جس سے ثابت ہوا کہ ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک موخر کرنا جرم ہے۔ کہیں آپ یہ نہ کہہ دیں کہ یہ ارشاد مقیم کے لیے تھا، تو واضح رہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر میں یہ ارشاد فرمایا تھا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ ارشاد مسافر و مقیم دونوں کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا" نماز مسلمانوں پر وقت باندھا ہوا فریضہ ہے۔ اور اسی کا حکم ہے: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ" نمازوں کی پابندی کرو۔ تو وقت ضائع کر دینے پر کون سی عافیت باقی رہ جاتی ہے؟ اور نماز کو اس کے وقت سے موخر کرنا اگر جائز ہو تو پھر "كِتَابًا مَوْقُوتًا" کا کیا معنی ہوگا؟۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۶۳)

عبداللہ ابن مسعود کی حدیث سے استدلال کی بحث:

احناف جو "جمع حقیقی" کو ممنوع دنا جائز قرار دیتے ہیں اس کی ایک بڑی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے:

"عن عبد الله قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قط في غير وقتها الا أنه جمع بين الصلاتين بجمع وصلى الفجر يومئذ لغبر ميقاتها" (طحاوی باب الجمع بین الصلاتین)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی کوئی نماز غیر وقت میں پڑھتے نہیں دیکھا، سوا اس کے کہ آپ نے مزدلفہ میں دو نمازیں جمع فرمائیں، اور اس دن فجر وقت معمول سے پہلے پڑھا۔

اس حدیث کی تشریح میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ ادلاً ایک سوال قائم کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تو عرفات میں بھی ظہر و عصر ایک ساتھ ظہر کے وقت میں ادا فرمائی تھی۔ تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک وقت میں "جمع بین الصلاتین" کو "جمع" یعنی مزدلفہ میں منحصر کیوں کر دیا؟۔

پھر اس کا خود جواب ارشاد فرماتے ہیں کہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک نماز کا ذکر کیا یعنی مغرب جسے مزدلفہ میں عشا کے ساتھ ادا فرمایا تھا، اور دوسری نماز کا ذکر اس کی

شہرت کی وجہ سے نہ کیا، جو صحر ہے، جسے عرفات میں ظہر کے ساتھ جمع فرمایا تھا۔ ایک ہی موسم میں دو مقام پر جب دو نمازیں جمع فرمائیں تو ایک جمع کا ذکر کافی سمجھا، کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے کا بھی علم ہو جائے گا، کیونکہ دوسری جمع بین الصلواتین بھی اسی موقع پر ہوئی تھی۔ یہ جواب بحر العلوم کے رسالہ ”ارکان“ سے مستفاد ہے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت جس میں عرفات کی نمازوں کا بھی ذکر ہے نہائی نے اپنی سنن میں درج کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يصلي الصلوة لوقتها الا بجمع وعرفات

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمام نمازیں اپنے وقت پر ادا کی جائیں گی سوا عرفہ و عرفات کی نمازوں کے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہی حدیث امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ نے ”کتاب الحجج“ میں مستخرج سے روایت کی، جس میں صرف عرفات کی نمازوں کا ذکر ہے:

”كان عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه يقول لا جمع بين الصلوتين الا بعرفة الظهر والعصر“، (۱) (كشف الاستار اول ۳۶۴)

مذکورہ استدلال پر امام نووی کا اعتراض اور صندرا الشریعہ کا جواب:

اس حدیث سے احتاف کے استدلال کو امام نووی درست نہیں مانتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اصحاب ابو حنیفہ سفر میں ”جمع بین الصلواتین“ کو منوع قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو ہمیشہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے، ان کا بیان ہے کہ انھوں نے اس موقع (عرفات و عرفہ) کے علاوہ کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ”جمع بین الصلواتین“ کرتے نہیں دیکھا۔

لیکن جمہور ائمہ کرام کا مذہب یہ ہے کہ تمام جائز اسفار میں ”جمع بین الصلواتین“ جائز ہے۔

(۱) اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے صرف عرفات کی جمع بین الصلواتین کا ذکر کیا۔ اس کا

مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں مقامات پر ”جمع بین الصلواتین حقیقی“ کو شہرت کا درجہ حاصل تھا۔ اس لیے بطور حوالہ کبھی ایک کے ذکر پر اکتفا فرمایا۔ کبھی دوسرے کے ذکر پر۔ (ف۔ قادری)

اور حضرت ابن مسعود کی مذکور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر بطور ”مفہوم“ دلالت کرتی ہے، نہ کہ بطور ”منطوق“۔ اور احناف ”مفہوم“ سے استدلال کے قائل نہیں۔ ہم مفہوم سے استدلال کو درست مانتے ہیں، لیکن جب ہم نے دیکھا کہ دوسری احادیث کا ”منطوق“ اس حدیث کے ”مفہوم“ کے معارض ہے تو ہم نے ”منطوق“ کو ”مفہوم“ پر ترجیح دے دی۔ اور ”جمع بین الصلا تین“ پر صحیح حدیثوں کی دلالت بالکل ظاہر ہے۔ (۱)

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث بالا جماع متروک فظاہر ہے، اس لیے کہ اس میں تو صرف مزدلفہ میں ”جمع بین الصلا تین“ کا ذکر ہے۔ حالانکہ عرفات میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر و عصر ایک ساتھ پڑھی تھی۔ واللہ اعلم

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ امام نووی کے ان ایرادات کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث اپنے ”مفہوم“ سے نہیں، بلکہ اپنے ”منطوق“ سے ”جمع بین الصلا تین“ کی نفی کرتی ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے صراحۃً فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی کوئی نماز غیر وقت میں پڑھتے نہ دیکھا۔ ”ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاة قط فی غیر وقتها“ لہذا امام نووی کا یہ کہنا کہ ”یہ استدلال بطریق مفہوم ہے“ درست نہیں۔ اور اگر امام نووی کی یہ بات تسلیم ہی کر لی جائے تو عرض ہے کہ احناف ”مفہوم“ کا مطلقاً انکار نہیں کرتے، بلکہ کلام شارح میں مفہوم کو معتبر نہیں مانتے۔ لیکن کلام صحابہ اور کلام علما میں مفہوم کو معتبر مانتے ہیں۔ جیسا کہ اس پر تحریر الاصول، نہر الفائق اور در مختار میں نص قائم ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں، بلکہ خود ابن مسعود کا بیان ہے۔

(۱) مفہوم کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث نے صراحۃً یہ نہ بتایا کہ اس موقع کے علاوہ کسی اور موقع پر جمع بین الصلا تین جائز نہیں۔ بلکہ یہ بتایا کہ بس اس موقع پر جمع کرتے دیکھا۔ جس سے یہ معنی مفہوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور موقع پر ”جمع بین الصلا تین“ مشروع نہیں۔ حاصل یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث بطریق منطوق اس بات پر دلیل ہے کہ حج کے موقع پر عرفات و مزدلفہ میں ”جمع بین الصلا تین“ کیا جائے گا، اور بطریق مفہوم اس بات پر دلیل ہے کہ کسی اور موقع پر ”جمع بین الصلا تین“ نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ قادری)

اور امام نووی کا یہ کہنا کہ احادیث صحیحہ کی دلالت ”جمع بین الصلا تین“ پر ظاہر ہے، ہم بیان کر چکے ہیں کہ ”جمع حقیقی“ پر کوئی حدیث صحیحہ صراحہ دلالت نہیں کرتی۔

اور امام نووی نے حضرت ابن مسعود کی حدیث کو جو ”متردک الظاہر“ قرار دیا اس کا جواب ابھی ہم گزشتہ سطروں میں دے چکے ہیں کہ اس روایت میں اختصار ہے۔ اس لیے کہ انھیں کی دوسری روایت میں عرفات میں ”جمع بین الصلا تین“ کا بھی ذکر ہے۔ یا یہ کہ انھوں نے شہرت کی بنا پر صرف ایک مقام کے ”جمع بین الصلا تین“ کے ذکر پر اکتفا فرمایا، جیسا کہ مفصل گزرا۔
(کشف الاستار اول ۳۶۵)

جمع صوری پر صدر الشریعہ کا معروضانہ استدلال:

اس کے بعد صدر الشریعہ نے جمع حقیقی کی ممانعت پر دوسرے انداز میں استدلال کیا، فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے شب و روز پانچ نمازیں فرض کیں، اور جبرئیل امین علیہ السلام کو بیان اوقات کے لیے بھیجا، پھر قرآن مجید میں فرمایا کہ یہ نمازیں وقتی فریضہ ہیں، اور ہر نماز کے لیے ایک مستقل وقت ہے جس سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور بچکانہ نمازوں کے اوقات نص متواتر سے ثابت ہیں، تو جب تک خبر متواتر سے تقدیم و تاخیر کا جواز ثابت نہ ہو تقدیم و تاخیر جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ عرفات و مزدلفہ میں تقدیم و تاخیر دلیل متواتر سے ثابت ہے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ اور ”جمع بین الصلا تین“ کی روایتیں جن سے دیگرانہ جواز پر استدلال کرتے ہیں سب اخبار آحاد ہیں، جو خبر متواتر کی حرمانت کے لائق نہیں۔ جمع تقدیم کے بارے میں تو سرے سے کوئی حدیث ہی ثابت نہیں جس سے استدلال کیا جاسکے۔ جیسا کہ ابو داؤد نے بھی کہا کہ ”جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں“۔ اور جمع تاخیر کے بارے میں جو حدیثیں وارد ہوئیں ان میں اضطراب ہے۔ ان احادیث کو بھی نص قرآنی اور خبر ثابت پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انھیں جمع صوری پر محمول کیا جائے۔ (کشف الاستار اول ۳۶۵)

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح ”جمع بین الصلا تین“ کی ممانعت پر دلیل ہے اسی طرح ”جمع بین الصلا تین“ کے جواز پر بھی دلیل ہے۔

تو عرض ہے کہ جس مسئلے میں جواز و عدم جواز دونوں کی دلیلین موجود ہوں تو ماطریح پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا عدم جواز کو ہی ترجیح حاصل ہوگی۔

نیز فریقین کے دلائل کا جائزہ لیا جائے تو جواز کی طرف صرف فعل ہے، کوئی قول نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی طرف قول بھی ہے اور فعل بھی۔ تنہا قول فعل پر مقدم ہوتا ہے، کچا یہ کہ قول و فعل دونوں ہوں۔ (۱)

نیز ”جمع بین الصلا تین“ کے جواز کی روایتیں حضرت انس بن مالک اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ اور عدم جواز کی روایتیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود صحت امت اور افتخار صحابہ ہیں۔ اور وہ دونوں حضرات اس سلسلے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کے ہم رتبہ نہیں۔ توفیق الراوی کے اعتبار سے بھی ابن مسعود کی روایت ان لوگوں کی روایت پر راجح ہوگی۔

نیز حقیقہ ”جمع بین الصلا تین“ نہ کرنے میں احتیاط ہے۔ اس لیے کہ اگر جمع تقدیم کریں تو دوسری نماز جسے وقت سے پہلے پڑھ لیا گیا وہ نہ ہوئی، کہ اس کا وقت ہی نہ ہوا تھا۔ اور جمع تاخیر کریں تو پہلی نماز جو وقت کے بعد پڑھی گئی اگرچہ بطور قضا ہو جائے گی، لیکن اپنے وقت سے فوت ہو جائے گی، اور نماز وقت سے فوت کرنا گناہ کبیرہ ہے۔

نیز اگر ”جمع بین الصلا تین“ (حقیقی) نہ کرے، اور ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا کرے تو تمام نمازیں بالاجماع درست ہوں گی، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور ”جمع بین الصلا تین“ کرے تو بعض کے نزدیک جائز ہوگی بعض کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ اس لیے بھی احتیاط اسی میں ہے کہ اپنا فریضہ اس طرح ادا کرے کہ اس کی ادائیگی میں کوئی شک نہ رہ جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (کشف الاستار ۳۶۹)

(۱) مثلاً حدیث قولی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ”لبس الضریط فی النوم انما النفس فی البقطة بان یوخر صلاة الی وقت آخری۔“

اور حدیث فعلی حضرت عبد اللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے: ”ما وابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاة قط فی غیر وقتها۔“ لیکن جمع بین الصلا تین کے لیے قولی حدیث ایک بھی مروی نہیں۔ جو کچھ روایت ہے وہ صرف فعلی ہے جسے ہم نے جمع صوری پر محمول کیا۔ (ف۔ قادری)

فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

ابوالحسنات علامہ عبدالحی لکھنوی جو بڑے وسیع الطالعہ، دقیق النظر ہونے کے ساتھ علمیبحاث میں ذاتی رائے بھی رکھتے ہیں۔ زود نویسی کے باوجود زبان و بیان کی سلاست اور کلام کی جامعیت کی بنا پر ان کی تحریروں کو بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے۔ لیکن شرح موطا "التعلیق الممجد" میں ان کے تفردات بھی اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔

جمع بین الصلاحتین کے بیان میں انھوں نے بھی خطاب کا مذکورہ اعتراض بلا تبصرہ نقل کیا ہے۔ پھر فریق مخالف کے دلائل سے مرعوب ہو کر حنفی موقف پر معترضانہ تبصرہ یوں کرتے ہیں:

لكن لا اُدرى ماذا يفعل بالروايات التي وردت صريحاً بان الجمع كان بعد ذهاب الوقت وهي مروية في صحيح البخاري وسنن أبي داود وصحيح مسلم وغيرها من الكتب المعتمدة على ما لا يخفى على من نظر فيها، فان حمل على أن الرواة لم يحصل لهم التمييز فظنوا قرب خروج الوقت خروج الوقت فهذا امر بعيد من الصحابة الناصحين على ذلك، وان اُعتبر ترك تلك الروايات ابتداء الخلل في الاسناد فهو ابعد مع اخراج الائمة لها وشهادتهم بتصحيحها، وان عورض بالأحاديث التي صرحت بان الجمع كان بالتأخير الى آخر الوقت والتقديم في أول الوقت فهو أعجب، فان الجمع بينهما بحملها على اختلاف الأحوال ممكن، بل هو الظاهر، وبالحملة فالأمر مشكل، فتأمل لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. (التعلیق الممجد علی الموطا ص ۱۳۱)

ترجمہ: مجھے نہیں معلوم کہ ان روایات کا کیا کیا جائے گا جو اس معنی میں صریح ہیں کہ وقت گزر جانے کے بعد "جمع بین الصلاحتین" کیا گیا۔ ایسی روایتیں بخاری و مسلم و ابوداؤد وغیرہ کتب معتدوہ میں موجود ہیں۔ ان میں یہ تاویل کی جائے کہ رواد کو تیز تر ہوئی اور انھوں نے "اقرب خروج وقت" کو "خروج وقت" سمجھ لیا۔ تو صحابہ کرام سے یہ بہت بعید ہے۔ اور اگر استاد میں خلل ظاہر کیا جائے تو یہ اور دور کی بات ہے۔ کیونکہ ان روایات تو تو ائمہ حدیث نے حرج مٹا کر، اور ان کی صحیح فرمائی۔ اور اگر ان احادیث سے معارضہ قائم کیا جائے جو "جمع صوری" میں صریح ہیں تو یہ اور تعجب خیز ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں قسم کی روایتوں میں یہ تطبیق ممکن ہے

سما
شر
کے
تاد
کی
میں

ارش
"قر
کہ"

حالانکہ
پہلے،
طرح

طرق
ہے،
اب آ

کہ دونوں حدیثوں کو مختلف احوال پر محمول کیا جائے۔ بلکہ ظاہر یہی ہے کہ کبھی اس طرح جمع فرمائی، کبھی اس طرح۔ بہر حال یہ مشکل امر ہے۔

اس تبصرے کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس کلام کا کوئی حاصل نہیں، یہ کلام تو مہمل سا لگتا ہے۔ اس کی چند وجوہ ہیں:

اولاً: دو حدیثوں کے مابین تعارض کو اس طرح بھی دفع کیا جاتا ہے، جیسا یہاں کیا گیا کہ راوی نے ”اقرب خروج وقت“ پر ”خروج وقت“ کا اطلاق کیا۔ کوئی یہ نہیں کہتا کہ راوی کو تیسرہ نہ ہوئی۔

ثانیاً: حدیث امامت جبریل میں ہے کہ پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ”ایک مثل“ ہو گیا، اور دوسرے دن ظہر کی نماز بھی اسی وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ”ایک مثل“ ہو گیا۔ اب یہاں آپ سے سوال ہے، آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کہیں گے کہ صحابہ کو کل کے وقت عصر اور آج کے وقت ظہر کے مابین تیسرہ نہ ہوئی؟ تو جو یہاں تاویل کی جائے گی ٹھیک وہی تاویل جمع بین الصلا تین کی روایت میں بھی کی جائے گی۔ یعنی جیسے یہاں تاویل کی جاتی ہے کہ ظہر کی نماز کے لیے ”قرب مثل“ پر ”مثل“ کا اطلاق کر دیا گیا اسی طرح جمع بین الصلا تین کی روایت میں بھی یہ تاویل کی گئی کہ ”قرب غیوبہ شفق“ پر ”غیوبہ شفق“ کا اطلاق کر دیا گیا۔

اگر یہ تاویل بعید لگتی ہے تو پھر اس آیت کریمہ میں آپ کیا کہیں گے؟ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا حُلِقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَقْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ“۔ اس آیت میں ”قرب بلوغ اجل“ پر ”بلوغ اجل“ کا اطلاق ہوا یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اس آیت کا معنی یہ ہو جائے گا کہ ”جب عورتوں کو طلاق دو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں بھلائی کے ساتھ روک لو“۔ حالانکہ عدت پوری ہونے کے بعد روکنے کا کوئی اختیار نہیں۔ یہ اختیار تو عدت پوری ہونے سے پہلے ہوتا ہے۔ تو جس طرح اس آیت میں ”قرب بلوغ اجل“ پر ”بلوغ اجل“ کا اطلاق ہوا اسی طرح ہم نے یہ تاویل کی کہ راوی نے ”قرب غیوبہ شفق“ پر ”غیوبہ شفق“ کا اطلاق کیا۔

ثالثاً: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جو ”جمع بین الصلا تین“ کیا اس کا بیان متعدد طرق سے مروی ہے۔ بعض میں ”حين غاب الشفق“ ہے، بعض میں ”بعد غیوبہ الشفق“ ہے، بعض میں ”كان الشفق ان يغيب“ ہے، اور بعض میں ”قبل غیوبہ الشفق“ ہے۔ اب آپ یہاں کیا کریں گے؟ یہ تو ایک واقعہ ہے۔ کیا اسے تعدد پر محمول کر سکتے ہیں؟ ان روایات

کو اگر ”جمع حقیقی“ پر محمول کریں تو ”قبل غیوبة الشفق“ کی روایت اس کے معارض ہوگی۔ اور ”جمع صوری“ پر محمول کریں تو ”بعد غیوبة الشفق“ کی روایت اس کے معارض ہوگی۔ لہذا اس مقام پر دونوں فریق پر لازم ہے کہ اس روایت کی کوئی تاویل کریں۔ تاکہ احادیث و آثار میں تضاد نہ ہو۔ اور جو تاویل ہم نے اختیار کی ہے وہ کتاب اللہ اور ان صریح احادیث کے مطابق ہیں جو ”جمع بین الصلا تین“ کی ممانعت میں وارد ہوئیں۔

رابعاً: جمع بین الصلا تین کے جواز میں کوئی حدیث صحیح صریح نہیں، تو ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ مختلف روایتوں کو اختلاف احوال پر محمول کریں۔ حاصل یہ کہ جو امام ابو حنیفہ کے دامن سے وابستہ ہو جائے اس کے لیے جو فتی اللہ اس مسئلہ میں کوئی اشکال نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار واول

(۳۶۶، ۳۶۵)

جمعہ کی نماز میں ابراہاد مستحب ہے یا نہیں:

پنج گانہ نمازوں کے اوقات کی ابتداء انتہا کا بیان مکمل ہونے کے بعد مستحب اوقات کی بحث شروع ہوتی ہے۔ یہ بحث بھی ائمہ کرام کے درمیان اختلافی رہی ہے۔ امام شافعی اور کچھ دیگر ائمہ تمام نمازوں میں تعیل مستحب قرار دیتے ہیں، سوا گرمی کی ظہر کے۔ اور امام ابو حنیفہ تمام نمازوں میں تاخیر مستحب قرار دیتے ہیں سوا مغرب اور جاڑے کی ظہر کے۔ امام شافعی کی دلیل قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جن میں ”مسارعت الی الخیر“ پر اجمارا گیا ہے۔ مثلاً: اُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِی الْغَمَرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ، اور کَانُوا يُسَارِعُونَ فِی الْغَمَرَاتِ وَيَدْخُلُونَا رَحْبًا وَ رَحْبًا الْآیۃ ماورودہ احادیث جن میں ”الصلوٰۃ لاول وقتها“ کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عام حکم تو یہی ہے جو ان آیتوں اور حدیثوں سے مستفاد ہے۔ لیکن جس نماز کے بارے میں کوئی خاص نص وارد ہو تو وہ نص اس حکم عام سے اس نماز کی تخصیص کر دے گی۔ مثلاً فجر، گرمی کی ظہر، عصر اور عشا کے بارے میں خاص نصوص وارد ہیں۔ اس لیے ان کو مؤخر کرنا مستحب ہے، ربی مغرب اور جاڑے کی ظہر، تو ان کو اخص عام دلائل کی بنا پر اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے۔ جس حدیث سے احناف ظہر صیف کی تاخیر کے استحباب پر استدلال کرتے ہیں وہ تمام کتب حدیث میں مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

”أبرءوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم“

یہ حدیث ابو ذر غفاری، ابو سعید خدری، ابو موسیٰ اشعری، ابو ہریرہ، مغیرہ بن شعبہ وغیرہ متحد صحابہ کرام سے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مروی ہے۔ بعض روایتوں میں ”بالظهر“ کی بجائے ”بالصلوة“ کا لفظ ہے۔ امام طحاوی نے حضرت انس بن مالک کی ایک روایت یوں درج کی ہے:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلوة واذا اشتد الحر أبرء بالصلوة

ترجمہ: جب سخت سردی ہوتی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز جلد پڑھ لیتے اور جب سخت گرمی ہوتی تو نماز ٹھنڈی کر کے پڑھتے۔

ان احادیث کے تناظر میں ظہر کی تعمیل و تاخیر کی بحث توفیقہ و حدیث کی کتب میں جا بجا ملے گی، اور یہاں امام طحاوی اور صدر الشریعہ نے اس بحث کو تحقیق و تدقیق کے ساتھ کمال تک پہنچا دیا ہے۔ اس مقام پر جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ کہ علامہ عینی نے اسی حدیث کی تشریح میں یہ مسئلہ چھیڑ دیا کہ جمعہ کی نماز کا مستحب وقت کیا ہے؟

علامہ عینی کی عبارت سے صدر الشریعہ کا اختلاف:

علامہ عینی فرماتے ہیں:

بعض اہل علم ”أبرء بالصلوة“ سے استدلال کرتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میں بھی ابراء مستحب ہے۔ کیونکہ یہاں ”ظہر“ کی بجائے ”صلوة“ کا لفظ ہے، جو ظہر اور جمعہ دونوں کو شامل ہے۔ اور جو تعلیل ظہر میں جاری ہوگی وہی جمعہ کی نماز میں بھی جاری ہوگی۔ توضیح میں ہے کہ ”ابرء بالجہد“ کے سلسلے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہو گیا۔ صحیح موقف ہمارے جمہور علما کا ہے کہ جمعہ میں ابراء مستحب نہیں۔ اس لیے کہ جمعہ میں تعمیل سنت ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ جمعہ میں تعمیل مستحب ہے۔ اس لیے کہ بخاری وغیرہ میں یہ حدیث صحیح موجود ہے:

”كانوا يجمعون من صلوة الجمعة وليس للمحيطان ظل يستظلون“ من شدة التكبیر لها

یعنی جمعہ کی نماز اتنی جلد شروع ہو جاتی کہ صحابہ کرام جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس چلتے تو دیواروں کا سایہ ہوتا جس میں وہ آسکیں۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جمعہ کی نماز میں اہرارد (مختصراً) نہیں کیا جاتا تھا۔ اور مذکورہ حدیث میں "اہررد بالصلوة" سے مراد نماز ظہر ہے، نہ کہ نماز جمعہ۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

لفظ "صلوة" تو عام ہے، جو ظہر اور جمعہ دونوں کو شامل ہے۔ اور جو علت بیان کی گئی ہے وہ دونوں میں مشترک ہے۔ تو اہررد کو ظہر کے ساتھ خاص کر دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور بخاری کی یہ روایت کہ "صحابہ جمعہ کی نماز سے واپس آتے تو دیواروں کا سایہ نہ دیتا" اس پر دلیل نہیں کہ جمعہ کی نماز اول وقت میں ہوتی تھی۔ اس لیے کہ اس روایت میں صحابہ نے مطلقاً سایہ کی نفی نہیں کی ہے، بلکہ اتنے سایہ کی نفی کی ہے جس سے قاعدہ اٹھا سکیں (عل یستظلون بہ)۔ اور اس قدر سایہ مدینہ منورہ میں گرمی کے موسم میں کافی دیر کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث جسے بخاری اور بیہقی نے روایت کیا وہ دلالت کرتی ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے لفظ "صلوة" سے ظہر اور جمعہ دونوں کا ایک ہی حکم ذکر کیا، جیسا کہ بخاری میں اس کی تفسیر "یعنی الجمعہ" سے کی گئی ہے۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ جب انس بن مالک سے یہ مذہبی نے پوچھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیسے جمعہ پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے یہی الفاظ کہے تھے: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشدد البرد بکثر بالصلوة واذا اشدد الحر اہررد بالصلوة"۔ تو جب جمعہ کے سوال کے جواب میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا تو اس سے ثابت ہوا کہ جمعہ اور ظہر دونوں کا ایک حکم ہے۔ نیز البحر الرائق میں ہے: الجمعة كالظہر وقتاً واستحباً، یعنی جمعہ کا حکم وقتاً، جائز اور وقتاً مستحب دونوں میں ظہر کا ہے۔ (کشف الاستار اول ۴۱۴)

قراءت خلف الامام کی بحث

قراءت خلف الامام کا مسئلہ سخت اختلافی ہے۔ اس لیے کہ امام شافعی مقتدی کے لیے امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ کی قراءت واجب قرار دیتے ہیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہ مقتدی پر قراءت مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں دونوں کے دلائل اور مباحث کا سلسلہ کافی طویل ہے۔ یہاں تک کہ دونوں فریق کی طرف سے اس موضوع پر مستقل تصانیف بھی معرض وجود میں آئیں۔ اور

دونوں طرف کے ادباًب تحقیق نے خوب دوا تحقیق دی۔ اس کی تفصیلی بحث شرح معانی الآثار اور کشف الاستار میں قابل مطالعہ ہے۔

ذیل میں ہم کشف الاستار کی چند بحثوں کو پیش کرنا چاہتے ہیں جو اس کی خصوصیات میں ہیں۔

قراءت خلف الامام کے قائلین اپنے موقف پر یہ حدیثیں پیش کرتے ہیں:
 ”لا صلوة الا بفاتحة الكتاب“۔ ”لا صلوة لمن لم يقرأ بها“۔ ”كل صلوة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج“۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کشف الاستار میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ اسی حدیث سے نماز میں سورۃ فاتحہ کی فرضیت اور قراءت خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ پہلا استدلال یوں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کی نفی فرمائی۔ لہذا سورۃ فاتحہ کی قراءت نماز میں فرض ہوئی۔

لیکن احناف کے نزدیک نماز میں کم از کم ایک آیت کی قراءت فرض ہے، خواہ کوئی آیت ہو۔ سورۃ فاتحہ کی تعیین فرض نہیں، بلکہ واجب ہے۔ ہمارے اصحاب آیت کریمہ ”لَا تَقْرَؤْا مَا تَسْمُرُوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ“ سے استدلال کرتے ہیں، جس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ قرآن مجید سے جو میسر آئے اس کی تلاوت کرو، اس حکم کو سورۃ فاتحہ سے مقید کر دینا نہیں قرآنی کے اطلاق پر زیادتی ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔ اس لیے کہ عام کی تخصیص نسخ ہے، اور کتاب اللہ کو خبر واحد سے منسوخ قرار دینا جائز نہیں۔ تو اس حکم الہی کے پیش نظر کتاب اللہ کی کم سے کم اتنی مقدار جس پر ”قرآن“ کا اطلاق ہو سکے اس کی قراءت فرض ہوگی۔ ظاہر ہے قراءت قرآن نماز کے باہر تو فرض نہیں، تو ثابت ہوا کہ یہ حکم نماز کے لیے ہے۔ تو ہم اس مسئلے میں ”کتاب اللہ“ اور ”سنت رسول“ دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ جو کتاب اللہ سے ثابت ہے وہ ہمارے نزدیک فرض ہے (یعنی مطلق قراءت)، اور جو حدیث سے ثابت ہے وہ واجب ہے (یعنی سورۃ فاتحہ)۔

اعتراض: مذکورہ آیت کریمہ میں ”ما“ مجمل ہے اور حدیث مذکورہ اس کا بیان ہے۔ تو یہ حدیث اسی مجمل حکم قرآنی کا بیان ہوا، لہذا اس کی فرضیت ثابت ہوئی؟
 جواب: بلکہ ”ما“ عام ہے، مجمل نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اعتراض: مذکورہ حدیث ”حدیث مشہور“ ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

جواب: یہ حدیث ”حدیث مشہور“ نہیں۔ اس لیے کہ تابعین سے اس مسئلے میں اختلاف منقول ہے۔ اور اس کا ”حدیث مشہور“ ہونا مان بھی لیا جائے تو عرض ہے کہ اس خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوتی ہے جو ”تحکم“ ہو، لیکن کوئی خبر مشہور اگر ”محتمل“ ہو تو اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ اور یہ حدیث بلاشبہ محتمل ہے۔ اس لیے کہ ”لا صلوة“ میں کلمہ ”لا“ جو نفی جنس کے لیے آتا ہے کبھی ”نفی جواز“ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور کبھی ”نفی فضیلت“ کے لیے۔ اور حدیث میں لائے نفی جنس ”نفی فضیلت“ کے لیے بھی وارد ہے، مثلاً: ”لا صلاة لعجار المسجد الا في المسجد“۔ (ملخصا كشف الاستار اول ۴۸)

امام نووی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

احناف کے مذکورہ استدلال پر امام نووی نے شرح مسلم میں اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:
اگر ”لا صلوة“ کو ”نفی کمال“ پر محمول کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ یہ ظاہر لفظ کے خلاف ہے۔
”لا صلوة“ میں ”لا“ نفی جواز کے لیے ہی ہے، اس کی تائید ابو ہریرہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن حبان اور ابو بکر بن خریصہ نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے:

”قال رسول الله ﷺ لا تجزئ صلوة لا يقرأ فيها بفتح الكتاب“

اس روایت میں ”لا تجزئ“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ ”لا“ نفی جواز کے لیے ہے، نہ کہ نفی کمال کے لیے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم ہے کہ ”لا صلوة“ میں ”لا“ کو نفی کمال پر محمول کرنا خلاف ظاہر ہے۔ لیکن ظاہر سے عدول کرنے کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ کہ اگر ظاہر سے عدول نہ کیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ کے عموم کے معارض ہو رہی ہے۔ اور حدیث کو ایسے معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے جو معنی قرآن کے مخالف و معارض ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے اس حدیث کو ”نفی کمال“ پر محمول کیا۔

امام نووی نے اپنی تائید میں حضرت ابو ہریرہ کی جو حدیث پیش کی ہے وہ حدیث بھی انہیں دونوں معانی ”نفی کمال“ اور ”نفی جواز“ کا احتمال رکھتی ہے۔ تو اس حدیث سے امام نووی کے

موقف کی تائید کیسے ہو سکے گی؟۔ نیز صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ کی اس روایت کو وہ قوت حاصل نہیں کہ صحاح ستہ کی روایت کے معارض ہو سکے۔ کیوں کہ ابن حبان نے اس حدیث کی تخریج کی تو اس کے بعد فرمایا: ”لا تجزئ صلواتہ“ کے الفاظ علاء بن عبد الرحمن سے صرف شعبہ نے بیان کیا، اور ان سے وہب ابن جریر نے۔ تو شعبہ کے تفرد کی بنا پر یہ روایت غریب ہوئی۔

لیکن ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت تو صراحۃً ہماری تائید میں ہے۔ فرماتے ہیں:

”من صلی صلاۃ لم یقرأ فیہا یام القرآن فہی خداج غیر تمام“

اس روایت میں بخیر سورہ فاتحہ کے نماز کو ”خداج“ کہا گیا ہے۔ اور ”خداج“ کا معنی ”نقصان“ ہے۔ اور ”غیر تمام“ سے تو صاف ”کمال کی نفی“ ہو رہی ہے۔ اس حدیث سے سورہ فاتحہ کا فرض نہ ہونا ثابت ہوا۔

احناف نے سورہ فاتحہ کے ”عدم فرضیت“ پر درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے جسے محدثین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، الفاظ مسلم کے ہیں:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل المسجد فدخل رجل فسلم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السلام ثم قال ارجع فصل فانک لم تصل، فارجع الرجل فصلى کما کان صلی، ثم جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسلم علیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیک السلام، ثم قال ارجع فصل فانک لم تصل، حتی فعل ذلک ثلاث مرات، فقال الرجل والذي بعثک بالحق ما أحسن غیر هذا، علمنی، قال: اذا قمت الی الصلوۃ فکبر ثم اقرأ ما تيسر معک من القرآن الحديث“

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا جو طریقہ بتایا اس میں یہ رہنمائی فرمائی کہ تکبیر تحریمہ کہو اور قرآن سے جو پھر آئے وہ پڑھو۔ یہاں سورہ فاتحہ کی تفصیل نہ فرمائی۔ اگر سورہ فاتحہ کی قراءت فرض ہوتی تو ضرور ارشاد فرماتے۔

امام نووی کی تاویل پر صذر الشریعہ کا ایراد:

اس استدلال پر امام نووی فرماتے ہیں:

اولاً: اس حدیث میں ”اقرأ ما تيسر معک من القرآن“ سے مراد سورہ فاتحہ ہے، اس

لیے کہ وہ ہر ایک کو میسر اور آسان ہے۔

حانیہ: یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سورۃ فاتحہ کے بعد مزید تلاوت کے بارے میں ہے، کہ (اس کے بعد) جو ہو سکے پڑھو۔

چنانچہ: یا یہ ارشاد اس شخص کے بارے میں ہے جو سورۃ فاتحہ کی قراءت سے عاجز ہو۔
صدر الشریعہ امام نووی کی پہلی تاویل کے جواب میں فرماتے ہیں:

”افرا ما یسر معک من القرآن“ کو سورۃ فاتحہ پر محمول کرنا بعید ہے۔ اس لیے کہ جیسے وہ آسان ہے دوسری سورتیں بھی آسان ہیں۔ اور سورۃ اخلاص تو سورۃ فاتحہ سے بھی آسان تر ہے۔ لہذا صرف سورۃ فاتحہ کو ہی آسان قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تقلید تیسیر کے منافی ہے۔ ”جو ہو سکے پڑھو“ اس آزادی میں جو آسانی ہے کسی خاص سورت کا پابند کر دینے میں وہ آسانی نہیں۔ بلکہ پابند کر دینے میں تو یہ عسر سے بدل جاتا ہے۔ ہاں اگر سورۃ فاتحہ ہی پڑھ لے تو فریضہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی ”ما یسر“ کا ایک فرد ہے۔ نہ اس لیے کہ خاص سورۃ فاتحہ کی قراءت ہی فرض تھی۔

صدر الشریعہ امام نووی کی دوسری اور تیسری تاویل کے جواب میں فرماتے ہیں:

یہ تاویل کہ مذکورہ حکم سورۃ فاتحہ سے زائد تلاوت کے لیے دیا گیا ہے۔ یہ تاویل بھی بعید ہے۔ حدیث کے الفاظ اس کی مساعدت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ مذکورہ حدیث کا کوئی لفظ یہ اشارہ نہیں دے رہا ہے کہ ”زائد علی الفاتحہ“ کے بارے میں یہ آزادی دی جا رہی ہے کہ جو ہو سکے پڑھو۔ نیز اگر یہ حکم زائد علی الفاتحہ کے بارے میں ہو تو لازم آئے گا کہ ”زائد علی الفاتحہ“ کی قراءت بھی فرض ہو، اور اس کے قائل تو امام شافعی بھی نہیں ہیں۔

مذکورہ حکم ”عاجز عن الفاتحہ“ کے ساتھ خاص کر دینا بھی تاویل بعید ہے۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے کسی لفظ سے یہ معنی مفہوم نہیں ہو رہا ہے۔ بلکہ یہی حدیث رفاعہ بن رافع سے بھی مروی ہے جسے امام ترمذی نے اپنی سنن میں درج کیا، اس میں تو عاجز کا حکم الگ بیان فرمایا: ارشاد ہے:

”فان کان معک قرآن لا فراقوا ولا تاحملنہ وکثرہ وھللہ“۔

یعنی تم کچھ قرآن پڑھ سکتے ہو تو پڑھو، اور نہیں پڑھ سکتے تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرو۔

(ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۲۸۱)

امام کے پیچھے مقتدی کی سری قراءت کی بحث:

احناف ”قراءت خلف الامام“ کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) انما جعل الامام ليؤتم به فاذا قرأ فانصتوا. رواه ابو هريرة.

(۲) من كان له امام فقراءة الامام له قراءة. رواه جابر بن عبد الله.

(۳) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلاة جهر فيها

بالقراءة فقال: هل قرأ منكم معي أحد آتفاً؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله

صلى الله عليه وسلم انقال: اني اقول مالي انازع القرآن. رواه ابو هريرة.

ان حدیثوں میں مقتدی کے لیے امام کی قراءت کو کافی قرار دیا گیا ہے، اور امام قراءت کرے تو مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بلکہ امام کی قراءت کے دوران قراءت کرنے کو ”قرآن میں نزاع“ قرار دیا گیا۔

یہ روایتیں ان حضرات کے بھی پیش نظر ہیں جنہوں نے سورۃ فاتحہ کو نماز میں فرض قرار دیا ہے۔ اور مقتدی کے لیے بھی ضروری قرار دیا ہے کہ کم از کم سورۃ فاتحہ کی تلاوت کرے۔ ان حالات میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ان حضرات کے لیے دونوں قسم کی روایتوں کے ناظر میں عمل کی ایسی صورت کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس میں کسی روایت سے کوئی ٹکراؤ لازم نہیں آتا۔

حضرت ابو السائب نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام“ فقلت يا ابا هريرة اني اكون احياناً وراء الامام لال اقرأها يا طارسي في نفسيك“

ترجمہ: جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز ناقص ہے ناقص ہے ناقص ہے، کامل نہیں۔ راوی کہتے ہیں: میں نے عرض کیا: اے ابو ہریرہ! کبھی میں امام کی اقتداء میں ہوتا ہوں، ابو ہریرہ نے فرمایا: اے فارسی! اسے اپنے دل میں پڑھ لیا کر۔

اہم نمونوں کا اسٹیم ریل اور صدر الشریعہ کا ایراد۔

اس پر اہم نمونوں فرماتے ہیں کہ ”اقرأیہا یعنی نفسک“ اسے مراد ”سری قراءت“ ہے، اس طور پر کہ خود کو سنا دے۔ بعض مالکی فقہانے اسے ”تدبر و تدکر“ پر محمول کیا ہے، وہ قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ اس میں ”اقرأ“ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور قراءت کا اطلاق تو اس پر ہوتا ہے کہ زبان کی حرکت سے اتنی آواز پیدا ہو کہ خود سن لے۔ اسی لیے ہمارے ان پر اطلاق ہے کہ جنہی اگر نہ ہو تو حرکت دیے بغیر، اپنے دل سے آیات قرآنی میں تدبر و تدکر کرے تو یہ اس کے لیے ناجائز و حرام نہیں۔ اس لیے کہ تدبر و تدکر پر قراءت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم کہ قراءت ”حرکت لسان“ سے ہی ہوتی ہے، لیکن ”حرکت لسان“ دل میں نہیں ہوتی، بلکہ خارج میں ہوتی ہے۔ یہاں تو دل میں پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: ”اقرأیہا یعنی نفسک“ لہذا اسے ”سری قراءت“ پر محمول کرنا درست نہیں۔ بلکہ یہاں ”فی نفسک“ واضح قرینہ صادر ہے، جو ”اقرأ“ کو اس کے حقیقی معنی ”قراءت“ کی بجائے مجازی معنی ”تدبر و تدکر“ کی طرف توجہ دیتا ہے۔ اور اہم نمونوں نے ”تدبر و تدکر“ کی قرآن سے جو استشہاد دیا ہے وہ سب اس سے کہ جنہی کو ”قراءت“ قرآن سے منع کیا گیا ہے نہ کہ ”قراءت“ قرآن فی انفس“ سے۔ تو سری قراءت کو ”دل میں پڑھنے“ پر قیاس کرنا قاسد ہے۔ (ملخصہ کشف الاستار اول ۴۸)

امام بخاری کا رسالہ ”قراءت خلف الامام“:

امام طحاوی نے باب کے آخر میں ”قراءۃ خلف الامام“ کی ممانعت میں متعدد حدیثیں نقل کرنے کے بعد صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا ترک قراءت خلف الامام پر اجماع نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”فہؤلاء جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد اجمعوا علی ترک القراءۃ خلف الامام“۔

امام طحاوی کی اس عبارت پر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے حاشیہ لگایا، جس میں آپ نے مزید اپنی تحقیقات کے جواہر پارے نکھیرے ہیں۔ اولاً تو آپ نے عمدۃ القاری سے علامہ بیہقی کی

و
-
جو

کر
علاقہ

تو
کیا
قراء
واجب
کافی
ان کے

میں
تدبر

عبارت نقل کی، جس کا مفاد یہ ہے کہ قراءۃ خلف الامام کی ممانعت اسی صحابہ کرام سے مروی ہے، جن میں خلفائے راشدین، عبادلہ، عثمان اور دیگر اکابر صحابہ کرام کے اسماء شامل ہیں۔ پھر علامہ یعنی کی مزید مرویات نقل فرمائیں جو اس ممانعت میں وارد ہیں۔ پھر دفع اشکالات کے لیے امام ذیلیعی کے حوالے سے امام بخاری کا رسالہ ”قراءۃ خلف الامام“ کا خلاصہ نقل فرمایا۔ جس میں امام بخاری نے قراءت خلف الامام کی حمایت میں دلائل دیے ہیں، اور مانعین (احناف) پر شدید اشکالات و اعتراضات وارد کیے ہیں۔ صدر الشریعہ نے ذیلیعی کے حوالے سے امام بخاری کے اشکالات لکھنے کے بعد فرمایا: لیکن امام ذیلیعی نے ان کے جوابات نہیں دیے۔ پھر صدر الشریعہ نے خود ہی ان کے جوابات بالتفصیل دیے ہیں۔

ہم امام بخاری کے ایرادات اور صدر الشریعہ کے جوابات کا خلاصہ آسان الفاظ میں درج کرتے ہیں۔ جسے اصل عبارت کا شوق ہو وہ حضور صد الشریعہ علیہ الرحمہ کے حاشیہ کا ”باب القراءۃ خلف الامام“ کا مطالعہ کرے۔

امام بخاری کا پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ نے آیت کریمہ ”اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُؤْمِنُونَ۔“ (یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔) سے جو استدلال کیا ہے وہ ”ثنا“ سے منقوض ہے، حالانکہ ثنا قطعاً (سنت) ہے اور قراءت فرض ہے، تو فرض ترک کر کے انصاات واجب قرار دیا ہے اور سنت ترک کر کے انصاات واجب نہیں قرار دیا۔ (یعنی امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے، مگر اس کی ثنا مقتدی کے لیے کافی نہیں، بلکہ امام کے ثنا پڑھنے کے باوجود مقتدی کو بھی ثنا پڑھنا ہے) اس سے تو لازم آتا ہے کہ ان کے نزدیک فرض کا درجہ سنت سے کم ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

استماع (کان لگانا) و انصاات (خاموش رہنا) سے استدلال پر ”ثنا“ سے نقض وارد کرنے میں تدبیر سے کام نہیں لیا گیا۔ اس لیے کہ استماع و انصاات کا حکم تو قراءت قرآن کے وقت ہے، حکم

الہی ہے: ”إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ”ثُمَّ تَوَلَّوْا مِنْ خَلْفِهِمْ وَقَبِلُوا الْقِبْلَةَ“ لہذا ثناء کے وقت انصات کیسے واجب ہوگا؟۔ اور امام بخاری کا یہ کہنا ”فأوجب عليه الانصات بعرك فرض“ امام ابو حنیفہ نے ترک فرض کر کے انصات واجب قرار دیا ہے، یہی تو نزاع ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مقتدی پر قراءت فرض ہی نہیں، اور مقتدی کے لیے قراءت تسلیم بھی کر لیں تو اس کے لیے جو فرض ہوگی وہ قراءت حکمی ہوگی، جو منافی انصات نہیں۔ تو ترک فرض کر کے انصات نہ ہوا۔ رہا امام بخاری کا یہ کہنا کہ ”فرض کا درجہ نفل سے کم ہونا لازم آتا ہے درست نہیں، کیونکہ نہ ہم نے فرض کو ترک کیا نہ تطوع کو، یہ نتیجہ مقدمہ باطلہ سے اخذ کیا گیا ہے۔ بلکہ ہم یہ عرض کریں گے کہ آپ قراءت کرتے ہیں اور انصات کے حکم پر عمل نہیں کرتے تو فرض انصات کے تارک آپ ہوئے۔

امام بخاری کا دوسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

احناف کا یہ جزئیہ کہ امام فجر کی پہلی رکعت میں قراءت کر رہا ہے اور اس دوران ایک نمازی آیا جس نے سنت فجر نہ ادا کی ہو تو پہلے دو رکعت تہا سنت فجر ادا کرے گا، پھر جماعت میں شامل ہوگا۔ تو پہلی رکعت کی قراءت کے دوران جب وہ اپنی نماز پڑھنے لگا تو اس نے امام کی قراءت کا استماع وانصات تو نہ کیا؟

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

فجر کی جماعت کے دوران سنت پڑھنے کے جزئیہ سے اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ نمازی پر انصات اُس وقت واجب ہے جب وہ کسی کی اقتدا میں نماز ادا کر رہا ہو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے استماع وانصات کو امام کی قراءت سے متعلق فرمایا ہے، ارشاد ہے: ”انصا جعل الامام لیؤتم بہ فاذا قرأ فانصتوا“ اگر کسی شخص کی بھی قراءت پر انصات واجب ہوتا تو واجب ہوتا کہ جب بھی کوئی شخص مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو اس وقت کوئی دوسرا شخص نماز نہ پڑھے۔ حالانکہ صحابہ کرام بیک وقت تہا تھا بھی مسجد نبوی شریف میں نماز ادا فرماتے تھے۔ تو جو شخص فجر کی جماعت کے دوران فجر کی سنت ادا کر رہا ہے فجر کا امام اس کا امام نہیں۔ تو اُس کی قراءت سے اس نمازی پر انصات کیسے واجب ہوگا؟۔

امام بخاری کا تیسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

دن کی نمازوں میں جب کہ امام سبزی قراءت کر رہا ہو تو (احناف سے) سوال ہے کہ مقتدی قراءت کرے گا یا نہیں؟ اگر کہو: قراءت نہیں کرے گا، تو تمہارا دعویٰ باطل ہو گیا، کہ تم استماع کے قائل تھے اور استماع تو جہری قراءت کا ہی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

آیت کریمہ میں حکم دو ہے، استماع کا اور انصات کا۔ تو جہری قراءت میں استماع و انصات دونوں واجب ہیں۔ اور سبزی قراءت میں صرف انصات واجب ہے۔ کیونکہ سبزی قراءت کے استماع پر قادر نہیں، مگر انصات پر تو قادر ہے۔

امام بخاری کا چوتھا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آیت کریمہ میں استماع و انصات کا حکم خطبہ کے لیے ہے۔ اور اگر نماز کی تلاوت کے لیے ہو تو ہم کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت امام کے سکوت کے وقت کرے گا، تاکہ استماع و انصات کے حکم سے ٹکراؤ نہ ہو۔ اور یہ حدیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دوبار سکتے فرماتے تھے، پہلا تکبیر کے وقت، دوسرا قراءت سے فارغ ہو کر۔ امام کے سکوت کے دوران ہی کسی مگر مقتدی کی قراءت اس لیے ضروری ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”لا صلاة الا بفاتحة الكتاب“ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں۔ اور امام کی قراءت کے دوران خاموش رہنا آیت مذکورہ کی بنا پر۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

سکناات امام کے دوران قراءت کرنے کی جہاں تک بات ہے تو اس پر عرض ہے کہ اگر آپ کے نزدیک آیت مذکورہ سے دوران قراءت نماز استماع و انصات واجب نہیں، اور حدیث ”من كان له امام لقراءة الامام له قراءة“ آپ کے نزدیک ثابت نہیں، پھر آپ کو سکناات امام کی کیا ضرورت؟ کہ آپ اس دوران قراءت کریں۔ اور جس حدیث پاک میں ہے کہ حضور اقدس

صلی اللہ علیہ وسلم قراءت سے فارغ ہو کر سکتہ فرماتے تھے، تو یہ سکتہ مقتدیوں کی قراءت کے لیے تو متعین نہ تھا، بلکہ امام کے استراحت کے لیے تھا۔ تو ہو سکتا ہے کہ امام سکتہ نہ کرے، پھر آپ فرض قراءت کیسے کریں گے؟ یہ بھی ممکن ہے کہ امام مختصر سکتہ کرے جو پوری سورہ فاتحہ پڑھنے کے لیے کافی نہ ہو، پھر سورہ فاتحہ کیسے پڑھیں گے؟ جو آپ کے نزدیک مقتدیوں پر بھی فرض ہے۔ اور اگر امام نے اتنا لبا وقفہ کیا کہ اس کے پیچھے مقتدی سورہ فاتحہ پڑھ لیں اور امام اتنی دیر تک ان کا انتظار کرتا رہے تو اس میں صریح قلب موضوع ہے، اس لیے کہ امام تو اس لیے ہے کہ مقتدی اس کی اقتدا کریں، نہ اس لیے کہ وہ خود مقتدیوں کی اقتدا کرے۔ رہی حدیث پاک ”لا صلاة الا بفاتحة الكتاب“ تو دو تو امام اور منفرد کے لیے ہے۔ رہا مقتدی، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ امام کی قراءت اس کے لیے بھی قراءت ہے۔ ”من كان له امام فقراءة الامام له قراءة“۔

امام بخاری کا پانچواں اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

امام اور خود احناف کا اجماع ہے کہ امام مقتدیوں کے فرض کا متحمل نہیں ہوتا، پھر آپ کہتے ہیں کہ امام مقتدیوں کے اس فرض (قراءت) کا متحمل ہے۔ حالانکہ آپ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ امام مقتدیوں کی طرف سے کسی سنت کا متحمل نہیں ہوتا، مثلاً: شاذلیہ وغیرہ۔ اس سے بھی لازم آیا کہ فرض کا درجہ آپ کے نزدیک تلویح (سنت) سے کم ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ درست ہے کہ امام مقتدیوں کے فرض کا متحمل نہیں ہوتا، لیکن امام مقتدیوں کے اس فرض (قراءت) کا متحمل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا متحمل ہونا حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ ”من كان له امام فقراءة الامام له قراءة“۔ رہا شاذلیہ وغیرہ وفاقاً وازکار میں امام کا مقتدیوں کے وفاقاً کا متحمل نہ ہونا تو چونکہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں جو شاذلیہ وغیرہ کے وقت بھی مقتدیوں کا سکتہ واجب قرار دیتی ہو، اس لیے مقتدیوں کے لیے امام کی قراءت تو کافی ہے، لیکن امام کی شاذلیہ وغیرہ انہیں کفایت نہ کرے گی۔ بلکہ انہیں خود بھی پڑھنی ہوگی۔ (ملخصاً کشف الاستار اول

ص ۴۹۲، ۴۹۳)

سے
ہیں۔

و مناد
نے

بن حجر
روایہ
یدین

درج ذ

عمر
کا
ذل

ولا

کذا

ترج

شاذ

رفع

کر

اما

ایک دوم

رفع یدین کی بحث

ابتدائے نماز میں تکبیر تحریرہ کے ساتھ ”رفع یدین“ پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ لیکن رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد ”رفع یدین“ کرنے میں اختلاف ہے۔ جمہور ائمہ کرام اس کے قائل ہیں۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اسے درست نہیں مانتے۔ اور اسے منسوخ قرار دیتے ہیں۔

یہ مسئلہ ائمہ کرام کے عہد سے ہی اس قدر مختلف رہا ہے کہ اس موضوع پر طرفین سے بحث و مناظرے ہوئے، کتابیں لکھی گئیں، سوال و جواب کے جادے ہوئے۔ امام المجدد شین امام بخاری نے بھی اس موضوع پر مستقل رسالہ ”جزء رفع الیدین“ تحریر کیا ہے۔

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور کچھ دیگر علما حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، وائل بن حجر، مالک بن حویرث اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح تکبیر تحریرہ کے ساتھ رفع یدین فرمایا اسی طرح رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین فرمایا۔ امام طحاوی نے ان میں اکثر روایتوں کی تخریج کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت درج ذیل ہے:

عن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنه كان اذا قام إلى الصلوة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع مثل ذلك اذا قضى قراءته اذا أراد أن يركع، ويصنعه اذا فرغ ورفع من الركوع، ولا يرفع في شيء من صلواته وهو قاعد. واذا قام من السجنتين رفع يديه كذلك وكبر. (طحاوی باب التکبیر للركوع والسجود)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب فرض نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور شانوں تک دونوں ہاتھ اٹھاتے۔ اور جب قراءت سے فارغ ہو کر رکوع کا ارادہ کرتے تو بھی رفع یدین کرتے، اور رکوع سے اٹھ کر بھی رفع یدین کرتے۔ اور قعود کی حالت میں رفع یدین نہ کرتے۔ اور دونوں سجدوں سے اٹھ کر بھی رفع یدین کرتے اور تکبیر کہتے۔

امام ابوحنیفہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت براء بن عازب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری روایت سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث مرفوعہ سے تو جمہور ائمہ نے استدلال کیا ہے۔ لیکن اختلاف کی ایک دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی درج ذیل حدیث موقوفہ ہے:

عن أبي بكر النهشلي قال ثنا عاصم بن كليب عن ابيه ان عليا رضي الله عنه كان يرفع يديه في اول تكبير من الصلوة ثم لا يرفع بعده.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد نہ کرتے۔
صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت جس سے رفع یدین کے قائلین نے استدلال کیا ہے اس کی سند میں عبدالرحمن بن ابی الزناد ہیں جو ضعیف ہیں، یحییٰ بن معین نے ان کی تضعیف کی ہے۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ابن ابی الزناد ہمارے اصحاب کے نزدیک ضعیف ہیں۔ عبدالرحمن بن مہدی ان کی حدیثوں کو قلم انداز کر دیتے تھے۔ یعقوب بن شبیبہ کہتے ہیں کہ ابن ابی الزناد ثقہ ہیں لیکن ان کی حدیث میں ضعف ہے۔ علی بن مدینی کے حوالے سے کہا کہ ان کی مدینے کی روایتیں تو ٹھیک ہیں لیکن بغداد میں جو روایتیں کیں ان میں اضطراب ہے۔ ابن ابی حاتم نے کہا: میں نے ابو زرہ سے عبدالرحمن بن ابی الزناد، ورقاء، شعیب اور مغیرہ کے بارے میں پوچھا کہ آپ کے نزدیک ان میں کون بہتر ہے؟ یو۔ لے: میرے نزدیک عبدالرحمن بن ابی الزناد سے کبھی بہتر ہیں۔ نسائی نے کہا کہ ان کی حدیث لائق استدلال نہیں۔ امام شافعی نے فرمایا: ابن ابی الزناد امام مالک کے مذہب کی مخالفت میں اعتدال سے تجاوز کر گئے تھے۔ (ملخصاً کشف الاستار صفحہ ۱۱)

لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی حدیث ضعیف سند کی بنا پر قائل استدلال نہیں۔ جب کہ حضرت علی کی دوسری حدیث سند کے اعتبار سے عالی ہے۔

دارقطنی نے کہا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے۔ مذکورہ سند سے یہ حدیث موقوف ہے، اور دوسری سند سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مرفوعہ ہے۔ لیکن ثقات کی ایک جماعت نے اسے موقوف ہی قرار دیا ہے۔

عثمان بن سعید دارمی نے کہا: طرق واپس سے مروی ہے کہ حضرت علی صرف شروع نماز میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ کرتے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے

بارے میں یہ گمان کرنا درست نہیں کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے نفل پر اپنے نفل کو ترجیح دیں گے۔ اور خود انھیں سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے بھی رفع یدین کرتے تھے۔

امام دارمی کے اس کلام پر ابن دقیق العید نے یہ تنقید کی ہے:

یہ کلام خود کمزور ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے حضرت علی کے بارے میں حسن ظن کے ساتھ ان کی پہلی روایت کو دوسری روایت کے ضعف کی دلیل قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس ان کے حریف نے حضرت علی کی دوسری روایت کو پہلی روایت کے لیے ناخ قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ ایک صحابی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی عمل روایت کریں، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسے ترک کر دیں تو یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس صحابی کے نزدیک اس عمل کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہو۔

محدث الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ ساری گفتگو اس تقدیر پر ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت صحیح اور ثابت ہو۔ حالانکہ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ ہم نے مفصل ذکر کیا کہ اس کے راوی عبد الرحمن بن ابی الزناد ضعیف ہیں۔ اور امام طحاوی نے بھی ثابت کیا کہ عبد الرحمن بن ابی الزناد کے علاوہ دیگر روایت نے اس حدیث میں رفع یدین کا ذکر نہیں کیا ہے۔

امام دارمی کے اس قول پر کہ ”حضرت علی کی دوسری روایت طرق داہم سے مروی ہے“، اس پر الجوہر النقی میں فرمایا: یہ سند کیسے داعی اور بے اعتبار ہے؟ جب کہ اس کے سارے رجال ثقہ ہیں۔ اس حدیث کو نہشلی سے ثقات نے مثلاً عبد الرحمن بن مہدی اور احمد بن یونس نے روایت کیا۔ نیز ابن ابی شیبہ نے بھی اپنے مصنف میں اس حدیث کو ان سے نقل کیا۔ اور نہشلی کی روایتیں مسلم، ترمذی، نسائی وغیرہ میں بھی موجود ہیں۔ امام احمد بن حنبل، یحییٰ ابن معین اور ابن ابی حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یوں ہی عاصم اور ان کے والد کلیب بھی ثقہ ہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۲۰)

حضرت ابو ہریرہ اور حضرت وائل بن حجر کی روایتوں سے استدلال کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

اگر ابو ہریرہ کی روایت سے استدلال کریں جسے ابن ماجہ نے یوں نقل کیا ہے:

”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه

حين يفتح الصلاة وحين يركع وحين يسجد“

تو اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہیں۔ اور اسماعیل کی روایت غیر شامیوں سے حجت نہیں۔ انہیں نسائی، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

اگر وائل بن حجر کی مذکورہ الصدر روایت سے استدلال کریں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی کی روایت اس کے معارض ہے جسے انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے: کہ انھوں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے نہ دیکھا۔ تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ صحبت پائی ہے اور وائل سے زیادہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو سمجھنے والے اور بہت زیادہ شرف باریابی حاصل کرنے والے تھے۔ جب کہ حضرت وائل بن حجر نویں ہجری میں مشرف باسلام ہوئے۔ دونوں کے اسلام میں ۲۲ سال کا فرق ہے۔ اسی لیے جب منیر بن شعبہ نے ابراہیم نخعی سے کہا کہ وائل بن حجر کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے دیکھا۔ تو ابراہیم نخعی نے کہا: اگر وائل بن حجر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بار رفع یدین کرتے دیکھا تو ابن مسعود نے پچاس بار ترک کرتے دیکھا۔ اگر کہو کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود سے متصل نہیں، کیونکہ ابن مسعود کی وفات مدینے میں ۳۲ھ میں ہوئی اور ابراہیم نخعی ۵۵ھ میں پیدا ہوئے۔ تو ہم عرض کریں گے کہ ابراہیم نخعی کی عادت ہے کہ جب وہ ابن مسعود سے ارسال کرتے ہیں تو اسی وقت کرتے ہیں جب کہ وہ چیز ابن مسعود سے ان کے نزدیک متعدد سندوں سے ثابت اور مشہور ہو۔ (ملخصاً یعنی ۳۸/۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی مبارک پوری نے اس مقام پر پورے غیظ و غضب کا مظاہرہ کیا ہے، ورامام ترمذی اور دیگر ائمہ حدیث نے احادیث ترک و رفع کی جو تحسین و تصحیح کی ہے اسے رو کیا ہے وراس سلسلے میں مختلف علمائے حدیث کے اقوال نقل کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اس کی سند اگرچہ صحیح ہے لیکن صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں۔ امام ترمذی نے ابن مسعود کی حدیث کو حسن کہنے میں تسامح سے کام لیا ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ ابن مسعود اسے بھول گئے ہیں، جیسا کہ دیگر امور میں ان سے بھول ہوئی۔ غرضیکہ پوری بحث میں کہیں کسی صاحب علم کی طرف وہم منسوب کیا، کہیں خطا، کہیں غلط، کہیں سوء حفظ، کہیں لسان۔ پھر عالم غیظ

میں لکھتے ہیں:

فهذه الله سبحانه وتعالى هؤلاء المقلدين الذين يتكفون حديث ابن عمر
الصحيح المتفق عليه ويتمسكون بحديثه الذي حكم المحاكم عليه بأنه
موضوع. (تحفة الاحوذی)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ان مقلدوں کو ہدایت دے جو عبد اللہ ابن عمر کی اس حدیث کو ترک کرتے ہیں
جس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اور ان کی ایسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو حاکم نے
موضوع کہا ہے۔

امام طحاوی کا ایک جملہ ان تمام مخالفتوں کا کافی دشمنی جواب ہے جو اپنی حدود سے تجاوز کر گئی
ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی اس موضوع پر اپنی تفصیل کے بعد فرماتے ہیں:

فما أوردت بشئ من ذلك تضعيف أحد من أهل العلم وما هذا بمذهبي ولكني
أردت بيان ظلم الخصم لنا. (طحاوی)

ترجمہ: اس سلسلے میں ہم نے جو کچھ گفتگو کی ہے اس سے کسی اہل علم کی تصحیف تصور نہیں، اور نہ
یہ ہمارا مذہب ہے۔ ہمیں تو اپنے خصم کے ظلم کا شہوہ ہے۔

حضرت ابن مسعود کی طرف جو نسیان کی نسبت کی گئی ہے اس کے بارے میں صدر الشریعہ
لکھتے ہیں:

بعض لوگوں نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
رفع یدین بھول گئے ہوں۔ کما نسی وضع الیدین علی الركب في الركوع قاله
ابو بکر بن اسحاق وذكره اللكنوي والمباركفوري۔

اس بات کے جواب کی تو کیا، یہ احتمال ذکر کرنے کے بھی لائق نہیں۔ کیوں کہ جس نے حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کو بیس سال تک ہر روز ایک فعل بار بار کرتے دیکھا ہو، پھر حضرت ابو بکر و عمر رضی
اللہ عنہما کے دور میں بھی ان حضرات کو ایسا کرتے دیکھا ہو، وہ کیسے کہہ سکتا ہے؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ
وسلم نے ایسا کیا، حالانکہ نہ کیا ہو۔ یا وہ ایسا فعل بھول جائے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے
شمار بار کرتے دیکھا ہو۔

آپ کے الفاظ یہ ہیں:

وهذا القول ليس في مودة ان يذكر فضلا عن ان يجلب عنه، فان من رأى النبي

صلی اللہ علیہ وسلم عشرين سنة في كل يوم مرات كثيرة يفعل فعلاً ثم بعد ذلك في صلاة أبي بكر وعمر كيف يمكن أن يقول فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، ولم يفعله، وكيف يقال أنه نسي فعله صلى الله عليه وسلم الذي راه مرات لا تحصى. (كشف الاسرار لاني ۱۸)

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے استدلال:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت یہ ہے:

عن عبد الله بن مسعود انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه عند الإفتاح ثم لا يعزده (اخرجه ابو داود باب من لم يذكر الرفع)
ترجمہ: حضرت ابن مسعود نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرتے، پھر دوبارہ نہ کرتے۔

ابن مسعود کی دوسری روایت ترمذی میں یوں ہے:

عن علقمة عن ابن مسعود قال ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرفع يديه إلا في أول مرة (ترمذي باب ما جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع إلا.....)

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن مسعود نے فرمایا، کیا میں تمہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھاؤں؟ آپ نے نماز پڑھائی تو صرف پہلی بار رفع یدین کیا۔
اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن قرار دیا۔

امام ابو حنیفہ نے حضرت ابن عمر کی روایت کو بلکہ رفع یدین کی تمام روایات کو حضرت ابن مسعود کی مذکورہ روایت سے منسوخ قرار دیا ہے۔ تنبیخ کی دلیل خود حضرت ابن عمر حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن زبیر کے درج ذیل آثار بھی ہیں:

حضرت ابن عمر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کرتے ہیں خود ان مقامات پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت مجاہد روایت کرتے ہیں:

حدثنا ابن أبي داود ثنا أحمد بن يونس ثنا أبو بكر بن عمار عن حصين عن مجاهد قال صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة. (رواه الطحاوي وابن أبي شيبة والبيهقي)

ترجمہ: مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے لیکن عمر کے پیچھے نماز پڑھی تو آپ صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کرتے تھے۔

امام طحاوی اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

یہ ابن عمر ہیں جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے دیکھا، پھر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رفع یدین ترک کر دیا۔ ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو۔ (طحاوی باب رفع الیدین)

شافعیہ نے کہا کہ حضرت مجاہد کی یہ روایت منکر ہے۔ اس لیے کہ ان کے برخلاف ملاؤس نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمر کو رفع یدین کرتے دیکھا۔ اور حضرت مجاہد کی روایت کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہیں جن کا حافظہ بعد میں کمزور ہو گیا تھا۔

حضرت مجاہد کی روایت کے بارے میں صاحب تحفۃ الاحوذی نے قدرے تفصیل سے لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں:

یہ اثر ضعیف ہے۔ اولاً اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہیں جن کا حافظہ بعد میں خفیہ ہو گیا تھا۔ ثانیاً یہ اثر شاذ ہے کیونکہ انہوں نے اس بیان میں تمام اصحاب ابن عمر کی مخالفت کی ہے، جو ثقات ہیں۔ ثالثاً حضرت یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ ابوبکر کی روایت ہے اصل ہے۔ امام بخاری نے ”جزء رفع یدین“ میں اہل علم کے حوالے سے فرمایا کہ ابوبکر بن عیاش کا یہ سہو ہے۔ کیونکہ جو شخص رفع یدین نہ کرتا حضرت ابن عمر اسے نکمری مارتے تھے۔ تو خود کیوں رفع یدین ترک کریں گے۔ اور ابوبکر بن عیاش کے مقابل اصحاب ابن عمر میں ربیع، لیث، ملاؤس، سالم، یافع، ابوالزبیر، اور حارث بن دثار وغیرہم روایت کرتے ہیں ”وَابْنُ ابْنِ عَمْرٍو يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَفَعَ“ تو اصحاب ابن عمر تو ان سے رفع یدین کی روایت کر رہے ہیں۔ دوسری طرف حاکم کہتے ہیں کہ ابوبکر بن عیاش حفاظ متکثبین میں سے ہیں، پھر ان کا حافظہ کمزور ہو گیا، اور انہیں اختلاط ہونے لگا، تو وہ بات روایت کر دی جس میں ان کی مخالفت کی گئی۔ لہذا اس ضعیف روایت سے حدیث ابن عمر کے نسخ کا دعویٰ کیسے درست ہوگا؟۔ (ترجمہ ملخصاً)

امام طحاوی نے اصحاب ابن عمر کی روایت کے بارے میں فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمر کا حضرت ملاؤس کی روایت کے مطابق رفع یدین پر عمل اس وقت رہا ہو جب کہ آپ کے

نزدیک اس کا نسخ ثابت نہ ہوا ہو۔ لیکن جب ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو ترک فرما دیا، جیسا کہ حضرت مجاہد سے مروی ہے۔

امام طحاوی پر فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:
اس احتمال کو ذکر کرتے ہوئے مولانا عبدالحی فاضل لکھنوی التعلیق المجید میں رقم طراز ہیں:
اس طرح حجت قائم نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس پر کوئی معارضہ کر سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے حضرت ابن عمر کے نزدیک لزوم رفع یدین کی حجت ثابت ہونے سے قبل مجاہد کی روایت کے مطابق رفع یدین نہ کرتے ہوں پھر جب لزوم رفع ان کے نزدیک ثابت ہو گیا تو بطور اس کی روایت کے مطابق رفع یدین شروع کر دیا ہو۔ اور احتمال نسخ احتمال بلا دلیل ہے۔ اگر کہو کہ دلیل راوی کا مروی کے خلاف عمل ہے، تو یہاں راوی کا مروی کے خلاف عمل بالیقین نہیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ ابن عمر نے بیان جواز کے لیے ترک کیا ہو، یا اس لیے ترک کیا ہو کہ سنت لازمہ نہ تھی۔ یا رفع یدین عزیمت تھا تو اس پر عمل کیا، ترک دفع رخصت تھی تو ترک بھی کیا۔ ان کی عبارت یہ ہے:

هذا مما لا يقوم به الحجة فان لقائل أن يعارض ويقول يجوز أن يكون فعل ابن عمر ما رواه مجاهد قبل أن تقوم الحجة بلزوم الرفع ثم لما ثبت عنده لزوم الرفع، على أن احتمال النسخ احتمال من غير دليل، فلا يسمع، فان قال قائل الدليل هو خلاف الراوي مروية قلنا لا يوجب شك النسخ كما مر والثالث يجوز أن يكون تركه لبيان الجواز أو لعدم رويته الرفع منه لازمة فلا يقدح ذلك في ثبوت الرفع منه. إلى آخره (التعلیق الممجد علی المؤطا امام محمد ص ۹۳)

اس احتمال کا جواب امام طحاوی کی تفصیلات میں موجود ہے کہ جس احتمال کا ذکر امام طحاوی نے کیا ہے اسی پر تمام روایات کو محمول کرنا چاہیے۔ اور ان اکابر کی طرف واہم اور خطا منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ ورنہ اکثر روایات ماقط الاضہار ہو جائیں گی۔

هكذا ينبغي أن يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والا سقط أكثر الروايات.

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت وائل ابن حجر کی روایت میں ہے کہ حضور صلی

اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے ہوئے اور اس سے اٹھتے بھی رفع یدین کرتے تھے۔ جب کہ حضرت ابن مسعود اور حضرت براء بن عازب کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف پہلی ہجیر میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ کرتے۔ یہ حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ روایت کر رہے ہیں۔ اب اگر پہلی بات مانی جائے تو دوسری روایات ساقط الاعتبار قرار پائیں گی۔ اور دوسری بات مانی جائے تو پہلی روایات ساقط الاعتبار قرار پائیں گی۔ اور اگر ان ساری روایات کو اس پر محمول کیا جائے کہ پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین فرماتے تھے، پھر آپ نے ترک فرمادیا، تو ساری روایات صحیح اور محض قرار پاتی ہیں، اور کوئی ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں فرمایا "فعل ففعلنا وقرک فترکنا"۔ رہا جمع بین الروایتین اور عزیمت درخصت کا احتمال، یہ اس وقت ممکن تھا جب کہ رفع یدین کی روایت کرنے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک کی بھی روایت کرتے، یا ترک کی روایت کرنے والے رفع یدین کی بھی روایت کرتے، دونوں حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالعزیمت ہی روایت کرتے ہیں۔ ایسی کوئی روایت نہیں ملتی جس میں ذکر ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی رفع یدین کر لیتے تھے، اور کبھی تبھی اسے ترک بھی فرماتے تھے۔ لہذا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ "سنت ہے اس لیے کیا، اور واجب نہیں اس لیے ترک کیا"۔ کیونکہ جب آپ نے ترک کیا تو بالکل ترک کر دیا۔ اگر رفع یدین مستقل سنت ہوتی تو اس طرح ترک نہ فرماتے۔

فاضل لکھنوی کے مذکورہ اشکالات کا جواب صدر الشریعہ نے دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

حضرت ابن عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کی ہے، پھر خود ہی ترک کیا جیسا کہ مجاہد نے روایت کیا، تو اب کون سی حجت ان کے نزدیک التزام رفع کی قائم ہوئی کہ اس کے بعد انھوں نے رفع کا التزام کیا؟ اور احتمال نسخ احتمال بلا دلیل نہیں، کیونکہ حضرت ابن عمر تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقوں کی دیوانہ وار پیروی کرتے تھے۔ تو جب آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کرتے دیکھا تھا اسے ترک کیا تو ثابت ہوا کہ ان کے ترک کی دلیل ہے، ورنہ ترک نہ کرتے۔ لہذا اس تفصیل سے یہ بات لغو ہوگئی کہ رفع یدین سنت غیر مؤکدہ تھی اس لیے ابن عمر نے کبھی کیا، کبھی ترک کیا۔ کیونکہ ابن عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کی اتباع کرتے تھے اور ترک نہ کرتے تھے۔ تو یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے عبادات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو

ایک عمل کرتے دیکھا اور اسے ترک کر دیا ہو؟

صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

اعتراض علیہ بعضہم بانہ يجوز أن يكون فعل ابن عمر ما رواه مجاهد قبل أن تقوم الحجة بلزوم الرفع ثم لما ثبت عنده التزم الرفع، على أن احتمال النسخ احتمال من غير دليل، ويجاب عنه بأن ابن عمر رضي الله عنهما روي عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه، ومع ذلك ترك الرفع، كما رواه مجاهد، فأى حجة قامت عنده على لزوم الرفع حتى يقال أنه التزم الرفع بعد ما راه مجاهد، وأما قوله "احتمال النسخ احتمال من غير دليل" فمردود لأن ابن عمر رضي الله عنهما كان يقتضي آثاره صلى الله عليه وسلم، فلما ترك ما راه ثبت أن تركه مستند إلى دليل والا لما تركه، وبهذا سقط قول من قال إن الرفع عند ابن عمر سنة غير مؤكدة لفعل مرة وترك أخرى، لأن ابن عمر كان ممن يتبع النبي صلى الله عليه وسلم في عاداته ولا يترك منها فكيف يظن به أنه ترك ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله في الصلوة. (كشف الاستار فانی

(۲۳، ۲۴)

جہاں تک ابو بکر بن عیاش کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کی بات ہے، اس سلسلے میں صدر الشریعہ نے بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

ابو بکر بن عیاش ثقہ عابد تھے۔ جب بوڑھے ہوئے تو ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔ ۱۹۳ھ میں انتقال ہوا۔ ان سے مقدمہ مسلم میں بھی روایت موجود ہے۔ تہذیب المعادیب میں ہے کہ ابن مبارک نے ان کا ذکر کیا تو تعریف کی۔ صالح بن احمد نے کہا: صدوق، صالح، صاحب قرآن اور صاحب خبر ہیں۔ عبد اللہ بن احمد نے کہا کہ ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔ کوفہ کے مشہور مشائخ سے تھے۔ عاصم بن بہدلہ نے کہا کہ ان کی روایات میں کوئی حرج نہیں، اور مجھے ان کی کوئی روایت سنا نہیں ملی جب کہ ثقہ سے روایت کریں، مگر یہ کہ کسی ضعیف سے روایت کریں۔ شریک کہتے تھے کہ میں نے ابو بکر بن عیاش کو ابو اسحق کے یہاں مالک کی طرح حکم دیتے اور منع کرتے دیکھا۔ بڑی لمبی عمر ملی، ستر سال تک صائم تھا اور قائم اللیل رہے، ان کے لیے

پچاس سال تک بستر نہ لگا۔ چالیس سال تک اپنا پہلو زمین سے نہ لگایا، وقت وفات جب آپ کی بہن رونے لگیں تو بولے، کیا روتی ہو، اس کرے کو دیکھو جس میں تمہارے بھائی نے ۱۸ ہزار بار قرآن ختم کیا ہے۔ ایک بار اپنے فرشتوں سے کہا کہ تمہارے ساتھ میری صحبت دراز ہوئی، اب تم ہی میرے رب سے میری سفارش کرو۔ (ملخصاً کشف الاستار جانی ۲۲)

حضرت براء بن عازب کی روایت سے استدلال:

حضرت براء بن عازب کی جس روایت سے احتاف نے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے:

حدثنا محمد بن الصباح البزاز نا شريك عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود. (ابوداؤد باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو اپنے کانوں کے قریب تک ہاتھ اٹھاتے، پھر اس کا اعادہ نہ کرتے۔

اس پر خطابی اور ابوداؤد کا اعتراض یہ ہے کہ اس کی سند میں ”شریک“ ہیں، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد لکھا کہ دوسری روایت جو شریک عن یزید کی بجائے سفیان عن یزید ہے اس میں ”لا یعود“ نہیں ہے۔ یو ہیں یزید سے اس روایت کو اشیم، خالد اور ابن اوریس نے بھی روایت کیا ہے، اس میں بھی ”لا یعود“ نہیں ہے۔

اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ (خطابی اور ابوداؤد کا) یہ کہنا کہ شریک اس قول ”لا یعود“ میں متفرد ہیں، صحیح نہیں۔ کیونکہ ابن عدی نے کمال میں کہا:

رواه هشيم وشريك و جماعة معهما عن يزيد باسناده وقالوا فيه ”ثم لم يعد“
تو معلوم ہوا کہ شریک متفرد نہیں۔

نیز امام طحاوی نے یہ حدیث عن سفیان عن یزید روایت کی ہے جس میں ”لا یعود“ ہے۔ (طحاوی باب التکبیر للركوع)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اگر یزید بن ابی زیاد کو اس روایت میں متفرد قرار دیا جائے تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے عیسیٰ بن عبدالرحمن نے بھی اس کو روایت کیا ہے، حیرا کہ

طحاوی نے خرّج کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ یزید کی متابعت موجود ہے۔ اور خود یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں۔

ابوداؤد کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

ابوداؤد کی روایت کے مطابق سفیان نے کہا کہ یزید بن ابی زیاد نے ”ثم لا یعود“ نہ کہا، اور جب کوفہ آئے تو اس حدیث میں ”ثم لا یعود“ بھی کہا۔

”قال سفیان: قال لنا بالکوفة بعد ”ثم لا یعود“۔“

بعض لوگوں نے ابوداؤد کے اس بیان کا صرف پہلا حصہ نقل کیا، دوسرا حصہ چھوڑ دیا۔ حضرت صدر الشریعہ دونوں باتیں درج کر کے فرماتے ہیں:

یہ ہمیں مضرب نہیں۔ کیوں کہ راوی کبھی خوش مزاجی کے عالم میں ہوتا ہے تو پوری حدیث بیان کرتا ہے، اور جب خوشگوار موڈ میں نہیں ہوتا تو مختصر (حسب ضرورت) ذکر کرتا ہے۔ تو ذکر نہ کرنے سے زیادتی کی نفی نہیں ہوتی۔ اور یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں جیسا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی بالاتفاق مقبول ہے۔

آپ کے الفاظ یہ ہیں:

وهذا لا یضرنا لأن الراوی قد ینشط ویذكر الحدیث بتمامه وقد لا یندکره

باختصاره، فاذا لم یذكر مرة فهو لا ینفی الزیادة، ویزید بن ابی زیاد ثقہ

صدوق کما ذکرہ مسلم فی صحیحہ۔ (کشف الاستار لابی ۱۶)

حضرت برام بن عازب کی مذکورہ حدیث ابوداؤد نے ایک دوسری سند سے بھی نقل کی، پھر اس کے بارے میں کہا: یہ صحیح نہیں۔ اس بارے میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

صحّت کی نفی دراصل اس سند کی صحّت کی نفی ہے جسے ابوداؤد نے ذکر کیا ہے، نیز نفی صحّت موجب تضعیف نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث حسن ہو۔ اور حدیث حسن بھی حجت ہوتی ہے۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں:

و أما ما قال ابوداؤد فی حدیث رکیع عن ابن ابی لیلیٰ هذا الحدیث لیس

بصحیح فهو لا ینفی صحّة أهل الحدیث بل ینفی صحّة هذا الحدیث من هذه

الطریقة المخصوصة، وأيضاً نفی الصحّة لا یوجب تضعیفه، لأنّه یحتمل أن

يكون حديثاً حسناً والحديث الحسن ايضاً صحيح به. (كشف الاستار ج ۱ ص ۱۶)

امام طحاوی کی نظر فقہی اور صدر الشریعہ کی تائید:

امام طحاوی نے رفع یدین کے مسئلہ میں اخبار و آثار سے گفتگو مکمل کرنے کے بعد درایت کے میدان میں قدم رکھا۔ اور قیاس کے ذریعہ بھی ترک رفع یدین کو ترجیح دی ہے۔ امام طحاوی کی نظر فقہی کا خلاصہ یہ ہے:

علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تکبیر اولیٰ میں رفع یدین ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ دو سجدوں کی درمیانی تکبیر میں رفع یدین نہیں ہے۔ لیکن تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض میں رفع یدین ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ان دونوں تکبیروں کا حکم تکبیر اولیٰ کا ہے، جس میں رفع یدین ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا: ان کا حکم تکبیر سجدتین کا ہے، جس میں رفع یدین نہیں ہے۔ اب ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ تکبیر اولیٰ اور تکبیر سجدتین کے مابین بہت بڑا فرق ہے۔ تکبیر اولیٰ نماز کا جز اور فرض ہے، جس کے بغیر نماز درست نہیں۔ جب کہ تکبیر سجدتین کا یہ حکم نہیں، بلکہ وہ سنت ہے۔ کوئی دو سجدوں کی درمیانی تکبیر ترک کر دے تو اس کی نماز قاسد نہیں ہوگی۔ اب ہم غور کریں تو ٹھیک یہی حکم تکبیر رکوع و تکبیر نہوض کا ہے۔ لہذا ان دونوں تکبیروں کو تکبیر اولیٰ کی بجائے تکبیر سجدتین کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ یعنی جیسے تکبیر سجدتین سنت ہیں اور ان میں رفع یدین نہیں اسی طرح تکبیر رکوع و نہوض بھی سنت ہیں۔ لہذا ان میں بھی رفع یدین نہیں۔ رہا تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کرنا، تو تکبیر اولیٰ تو فرض ہے۔ تکبیر اولیٰ پر رکوع و نہوض کی تکبیر کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے؟۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۳۰)

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کی اس نظر فقہی پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ اعتراض کیا ہے:

یہ عجیب بات ہے کہ امام طحاوی نے نص کے مقابل قیاس پیش کیا ہے۔ حالانکہ نص کے مقابل قیاس معتبر نہیں۔ علاوہ ازیں اس قیاس میں امام طحاوی نے فرمایا کہ سجدتین کی تکبیر میں رفع یدین کے ترک پر اجماع ہے۔ یہ بات درست نہیں۔ ترک رفع پر اجماع نہیں، بلکہ ایک جماعت اس تکبیر پر بھی رفع یدین کی قائل ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ وہم امام طحاوی کے کلام نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اس لیے کہ امام طحاوی کا مقصد تو یہ ہے کہ جب احادیث میں تعارض ہوتا ہے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت وائل بن حجر، حضرت مالک بن حویرث اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایتیں رفع یدین کے اثبات میں ہیں۔ جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی اور حضرت براء بن عازب کی روایتیں رفع یدین کی نفی کرتی ہیں۔ تو اس تعارض کے حل کے لیے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ دو متعارض روایتوں کے درمیان تعارض رفع کرنے کا یہ بھی ایک مسلمہ طریقہ ہے۔ چنانچہ امام طحاوی نے یہی کیا ہے۔ اسے نص کے مقابل قیاس پیش کرنا نہیں کہا جائے گا۔ یا امام طحاوی کا مقصد یہ ہے کہ ”رفع یدین عند السجود“ دونوں فریق کے نزدیک منسوخ ہے۔ تو ”رفع یدین عند الركوع“ کو ”منسوخ رفع یدین“ کے ساتھ ملحق کیا جائے یا تکمیل اور اٹھانے کے رفع یدین کے ساتھ ملحق کیا جائے؟۔ ظاہر ہے کہ اسے منسوخ رفع یدین کے ساتھ ملحق کیا جانا چاہیے۔ اور امام طحاوی نے جس اجماع کا قول کیا ہے اس سے مراد فریقین کا اتفاق ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۳۰)

رکوع میں تطبیق کی بحث

رکوع کرتے وقت دونوں ہاتھ گھٹنوں کے بیچ میں رہیں گے یا گھٹنوں کے اوپر؟ اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا جمہور صحابہ کرام سے اختلاف مشہور ہے۔ رکوع میں دونوں ہاتھ ملا کر دونوں رانوں کی بیچ دبا لینے کو ”تطبیق“ کہتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے بعض اصحاب اس کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ کرام تطبیق کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور دونوں ہاتھ دونوں گھٹنوں پر اس طرح رکھنے کے قائل ہیں کہ ہاتھوں سے گھٹنے پکڑے رہیں، اور انگلیاں منتشر ہوں۔ اس سلسلے میں امام طحاوی نے اولاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے۔ جسے حضرت عاتقہ اور حضرت اسود بن قیس نے بیان کیا ہے۔

ان دونوں حضرات کا بیان ہے کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس حاضر ہوئے، انھوں نے ہمیں نماز پڑھائی تو ہمیں اپنے داہنے بائیں کھڑا کیا، ہم رکوع میں گئے اور اپنے ہاتھ گھٹنوں پر

رکھے، تو انھوں نے ہمارے ہاتھ پر مارا، اور اپنا دونوں ہاتھ ملا کر اپنی رانوں کے درمیان کر لیا، نماز سے فارغ ہو کر فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔ (طحاوی شریف باب التطہیٰ فی الركوع)

اس کے بعد امام طحاوی نے جمہور ائمہ کرام کی تائید میں متعدد احادیث روایت کی ہیں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے "امسوا فقد مننت لکم الركب" یعنی گھٹے پکڑو، یہی طریقہ تمہارے لیے متعین کیا گیا ہے۔ نیز صحابہ کرام سے یہ روایت بھی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں دونوں ہاتھ دونوں گھٹنوں پر رکھتے تھے۔ "مکان اذا رکع وضع يديه على ركبتيه"۔ اس مفہوم کی روایتیں امام طحاوی نے حضرت ابو مسعود انصاری، ابو حمید ساعدی، وائل بن حجر، ابو ہریرہ اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم سے نقل کی ہیں۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ ثابت کیا کہ "تطبیق" کا حکم پہلے تھا، پھر منسوخ ہو گیا۔

اس کے بعد امام طحاوی نے اس مسئلہ میں نظر فقہی پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع و سجود میں اعضا کو جدا جدا رکھنا منقول ہے۔ پوری امت کا اس پر اجماع ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ اعضا کو جدا جدا رکھنا ملا ہوا رکھنے سے اولیٰ ہے۔ (۱)

اب اختلاف یہ ہوا کہ رکوع میں دونوں ہاتھوں کو ملا دیا جائے گا یا یہاں بھی جدا جدا رکھا جائے گا؟ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کو اس اجماعی مسئلہ پر محمول کیا جائے، اور جس طرح نماز کے دیگر ارکان میں اعضا کو جدا جدا رکھنا اولیٰ ہے، اسی طرح رکوع میں بھی دونوں ہاتھوں کو جدا جدا رکھنے کا حکم دیا جائے۔ تاکہ تمام اعضا میں تفریق کا ہی حکم رہے۔ اس سے تطبیق کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

ابن منیر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کے اس نظر فقہی پر ابن منیر نے یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ امام طحاوی نے نماز میں اعضا کی تفریق پر قیاس کیا ہے، یہ قول نماز کی اس حالت کے معارض ہے جس میں تفریق نہیں (۱) حالت قیام میں دونوں پاؤں ملا کر رکھے، بلکہ جدا جدا ہونا چاہیے، رکوع اور سجود میں بھی دونوں پاؤں الگ الگ رہیں گے، سجود و قعود میں دونوں ہاتھ الگ الگ رہیں گے۔ (۲۔ طحاوی)

بلکہ اتصال کا حکم ہے۔ مثلاً حالت قیام میں دونوں ہاتھوں کو ملا کر یعنی واسطے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنے کا حکم ہے۔ یہاں تفریق اعضا کا حکم تو نہیں، لہذا جب بعض مقامات پر اعضا کے اتصال کا حکم بھی ہے تو امام طحاوی کے قیاس کی بنیاد باقی نہ رہی۔ ہاں، یہ کہا جاسکتا ہے کہ نماز میں جن مقامات پر تفریق اعضا کا حکم ہے وہ ان مقامات سے زائد ہیں جہاں اتصال اعضا کا حکم ہے۔ لہذا رکوع میں بھی ”تفریق یدین“ کو ”تطبیق یدین“ پر برتری حاصل ہوگی۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے رکوع میں ”تفریق یدین“ کو رکوع و سجود کے اجماعی تفریق اعضا پر قیاس کیا ہے، چنانچہ انھوں نے فرمایا: ”وأجمع المسلمون علی ذلک“ اور حالت قیام میں ”اتصال یدین“ اجماعی نہیں۔ لہذا امام طحاوی کے قیاس فقہی پر اس اتصال یدین سے اعتراض کرنا درست نہیں۔ نیز حالت قیام میں خشوع خضوع ہاتھ باندھنے میں ہے، ہاتھ چھوڑنے میں نہیں، اس لیے قیام میں ہاتھ باندھنے کا حکم ہوا۔ رکوع و سجود میں ایسا نہیں کہ ہاتھ ملا کر رکھنے میں خشوع خضوع زائد ہو۔ فتح الباری میں ہے کہ رکوع میں دونوں ہاتھوں کو الگ الگ رکھنے کی حکمت ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت سے واضح ہوتی ہے۔ فرماتی ہیں کہ: تطبیق یدو کا طریقہ ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو تطبیق سے اسی لیے منع کیا گیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ جب تک کوئی حکم نازل نہ ہوتا اہل کتاب کی موافقت پسند فرماتے، بالآخر آپ کو اس سے منع کر کے یہود کی مخالفت کا حکم دیا گیا۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۳۷)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بغل شریف کی خصوصیت:

امام طحاوی نے اپنے اس قیاس فقہی کی تائید میں بہت ساری ایسی حدیثیں نقل کر دی ہیں جن میں وارد ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالت سجدہ میں دونوں ہاتھوں کو خوب جدا جدا رکھتے تھے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا سجد یری بياض ابطیه“

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو آپ کے بغلوں کی سفیدی نظر آتی۔

اس مفہوم کی روایتیں طحاوی شریف میں حضرت ابن عباس کے علاوہ ام المؤمنین حضرت

میعونہ، جابر بن عبد اللہ، ابوسعید خدری، براہ بن عازب، عبد اللہ بن تحصیب، عبد اللہ بن اقرم کھن، ابو ہریرہ، وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے ”بیاض ابطہ“ پر حاشیہ درج فرما کر بڑے معلومات افزا اور ایمان افروز اقادات فرمائے ہیں۔ آپ کے اقادات کا خلاصہ یہ ہے:

حافظ ابن حجر نے تحریر کیا کہ ”بظلوں کی سفیدی“ سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ آپ کے بغل شریف میں بال نہ تھے، اس لیے اس کا رنگ باقی جسم کی طرح گورا تھا۔ بال نہ ہونے کی وجہ میں بھی دو قول ہے، ایک یہ کہ پابندی سے صفائی کی وجہ سے ایسا تھا، جوں ہی بغل میں بال آتے آپ فوراً صاف کر دیتے تھے۔ دوسرا قول یہ کہ آپ کی بظلوں میں بال تھے ہی نہیں۔ دیگر روایتوں میں ”عقروۃ ابطہ“ ہے (بظلوں کا خاکی رنگ)۔ ”عقروۃ ابطہ“ اور ”بیاض ابطہ“ میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ ”اعفر“ اس خاکی رنگ والے کو کہتے ہیں جس کے گورے پن میں خوب سفیدی نہ ہو۔ اور بظلوں کا لہال بھی ہوتا ہے کہ اس کی سفیدی بقیہ جسم کی سفیدی سے کم ہوتی ہے۔

ملا علی قاری نے مرقات شرح مشکوٰۃ میں حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ امام طبرانی وغیرہ نے انہیں احادیث سے استدلال کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بظلوں کی سفیدی آپ کی خصوصیات میں سے ہے۔ قرطبی نے کہا: آپ کی بظلوں میں بالکل بال نہ تھے۔

اس پر حافظ عراقی نے شرح تقریب الاسانید میں اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

یہ بات ثابت نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بظلوں میں بال نہ تھے۔ کسی معتد کتاب میں بال نہ ہونے کا ذکر نہیں۔ اور خصائص احتمال سے ثابت نہیں ہوتے۔ نہ کورہ روایتوں میں بظلوں کی سفیدی کا جو ذکر ہے اس سے لازم نہیں کہ وہاں بال بالکل نہ ہوں۔ اس لیے کہ جب بال کو صاف کر دیا جائے گا تو وہ جلد سفید دکھائی دے گی۔ اگرچہ وہاں بال کے آثار کچھ نہ کچھ باقی رہ جائیں۔ اسی لیے بعض حدیثوں میں بیاض کی جگہ ”عقروۃ“ کا لفظ ہے۔ اور ”عقروۃ“ خالص سفید رنگ کو نہیں کہتے، بلکہ خاکستری رنگ کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ اس بات کی دلیل ہے کہ بظلوں کے بال صاف کرنے کے بعد جو اس کے آثار رہ جاتے تھے انہیں کے سبب وہ مقام خاکستری نظر آتے تھے۔ اس لیے کہ اگر وہاں سرے سے بال ہی نہ ہوتے تو اس مقام کو ”اعفر“ نہیں کہا جاسکتا۔ اس

لیجے یہ ثابت نہیں کہ آپ کے بظلوں میں ہال نہ تھے۔ ہاں! حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارا اعتقاد ہے کہ آپ کے بظلوں میں بدبو نہ تھی۔ بلکہ آپ کی بغلیں صاف ستھری اور خوشبودار تھیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے۔ بظلوں میں ہال ہوں پھر بھی بدبو نہ ہو یہ بہت بڑی خصوصیت ہے۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ "اقول" کہہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

حافظ عراقی کا یہ کلام تو اس بارے میں تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بظلوں میں ہال تھے یا نہیں؟ رعبی آپ کے بظلوں کی سفیدی! تو اس میں کوئی کلام نہیں۔ بلکہ یہ تو کثیر احادیث سے ثابت ہے، جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ بلاشبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے بظلوں کے رنگ بقیہ جسم کے رنگ سے مختلف اور سیاحی مائل ہوتے ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بظلوں کا رنگ سفید تھا۔ علامہ یحییٰ نے دلائل النبوة کے حوالے سے ابو نعیم کا قول نقل کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بظلوں کی سفیدی علامات نبوت میں سے ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۰)

رکوع و سجود کی تسبیح کا بیان

رکوع و سجود میں کیا پڑھا جائے گا؟ رکوع و سجود کی تسبیح ہی پڑھی جائے گی؟ یاد بیکر اذکار اور دعائیں بھی کی جاسکتی ہیں؟ اس سلسلے میں امام طحاوی نے متعدد احادیث نقل فرمائی ہیں، جن میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں دعائیں اور اذکار کرتے تھے۔ ان روایوں میں ان دعاؤں اور اذکار کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سجود میں یہ اذکار اور دعائیں منقول ہیں:

(۱) اللھم لک رکعت ویک آمنت ولک اسلمت انت ربی خضع لک

سمعی وبصری ومنعی ونکظمی وما استقلت به قلعی للہ رب العلمین۔

(۲) اللھم اعوذ برحمتک واعوذ بعفوک من عقابک

واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثبت علی نفسک۔

(۳) سبحانک اللھم وبحمدک استغفرک واتوب الیک فاغفر لی

وانك انت التواب.

(۴) اللھم اغفر لی ذنبی کلہ دقہ وجلہ اولہ و آخرہ علامتہ و سرہ.

(۵) مسح قلوب رب الملائکة والروح.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔

ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ رکوع و سجود دونوں میں کسی خاص ذکر تسبیح کی پابندی نہیں، بلکہ کوئی بھی ذکر تسبیح و دعا کی جاسکتی ہے۔

لیکن احناف اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی اس کے قائل ہیں کہ نمازی کے لیے سنت ہے کہ ”سبحان ربی العظیم“ کم از کم تین بار، زیادہ جتنی چاہے کہے، اور سجدے میں ”سبحان ربی الاعلیٰ“ کم از کم تین بار اور زیادہ جتنی چاہے کہے۔ اس کی دلیل حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی یہ روایت ہے:

لما نزلت ”لمسبح باسم ربک العظیم“ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوها فی رکوعکم، ولما نزلت ”سبح اسم ربک الاعلیٰ“ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوها فی سجودکم. (طحاوی باب ما ینبیٰ ان ینال فی الركوع والسجود)

ترجمہ: جب آیت کریمہ ”لمسبح باسم ربک العظیم“ نازل ہوئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے رکوع میں پڑھو۔ اور جب آیت کریمہ ”سبح اسم ربک الاعلیٰ“ نازل ہوئی تو فرمایا: اسے سجدہ میں پڑھو۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ان آیتوں کے نزول سے پہلے آپ دیگر اذکار و دعائیں پڑھتے تھے، لیکن جب یہ دونوں آیتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہیں رکوع و سجود کے لیے مقرر کر دیا۔ چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی تو آپ نے رکوع میں ”سبحان ربی العظیم“ اور سجدہ میں ”سبحان ربی الاعلیٰ“ پڑھا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت دیگر ماہق روایتوں کے لیے ناخ ہے۔

تیسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ رکوع میں رب کی تعظیم پر مشتمل ذکر ہی کیا جائے گا، لیکن مجددہ میں ذکر کے علاوہ دعا بھی کی جاسکتی ہے۔ اس کی دلیل حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کی یہ روایت ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان اقرأ وانا راكع او ساجد فاما الركوع فعظموا فيه الرب واما السجود فاجتهدوا فيه الدعاء. (طحاوی شریف باب مذکور)

اس حدیث میں رکوع میں تعظیم کا حکم دیا گیا، اور سجدے میں دعا کا۔ لہذا اس سے پہلے کی وہ تمام روایتیں جن میں رکوع و سجود میں کسی بھی ذکر و دعا کی اجازت تھی وہ اس سے منسوخ ہو گئی۔ اس پر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس فریق سے سوال یہ ہے کہ حدیث رسول فاما الركوع فعظموا فيه الرب کو اس سے پہلے کی تمام روایتوں کے لیے مانع مانتے ہیں تو یہ بھی تو احتمال ہے کہ یہ حدیث ”فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ“ اور ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ کے نزول سے پہلے کی ہو۔ اس تقدیر پر تو یہ آیت کریمہ ان تمام روایتوں کی مانع ہوگی، جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت میں گزرا۔ اگر یہ اعتراض کریں کہ یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وفات کے قریب کی ہے۔ تو یہی حدیث متاخر ہوئی۔ اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ذکر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے، آپ نے پردہ ہٹا کر لوگوں کو دیکھا کہ لوگ حضرت ابو بکر کی اقتدا میں نماز پڑھ رہے ہیں۔ اس سے اعزاز ہوا کہ وفات کے قریب کا واقعہ ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کیا اس حدیث میں ہے؟ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اسی نماز کے بعد وفات فرما گئے تھے۔ یا یہ مرض آپ کا مرض وفات ہی تھا۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کوئی اور بیماری کا واقعہ ہو۔ جس کے بعد آپ کو صحت ہو گئی ہو۔ اگر یہ مرض وفات ہی کا واقعہ ہو تو ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ آیت کریمہ ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ اس کے بعد وفات سے پہلے نازل ہوئی ہو۔ (ملاحظہ طحاوی باب مذکور)

امام طحاوی کے احتمال پر صدر الشریعہ اشکال پیش کرتے ہیں:

آیت کریمہ ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے بہت پہلے نازل ہوئی تھی، اس لیے کہ یہ آیت مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوئی تھی، جیسا کہ

بخاری شریف میں حضرت براء بن عازب کی روایت میں ہے۔ فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری سے پہلے ہی میں مفصل کی سورتوں میں ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ یا ذکر چکا تھا۔ تو جب ہجرت سے پہلے اس آیت کا نزول ثابت ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اس کا نزول اس نماز کے بعد ہوا جس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۶ ص ۶۳)

سجود کثیر افضل ہے یا قیام طویل؟

فریق اول نے ایک اور حدیث سے استدلال کیا جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

”أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ سَاجِدٌ فَاكْثَرُوا الدُّعَاءَ“

ترجمہ: بندہ اللہ عزوجل سے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب وہ سجدہ میں ہوتا ہے۔ لہذا دعا کی کثرت کرو۔

اس حدیث کی تشریح میں صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

اسی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ سجدہ قیام سے افضل ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ طول قیام کثرت رکوع و سجود سے افضل ہے۔ بعض دیگر علما فرماتے ہیں کہ کثرت رکوع و سجود طول قیام سے افضل ہے۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ اس سلسلے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دو حدیثیں مروی ہیں۔ لیکن امام احمد نے اپنا موقف پیش نہیں کیا۔ امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں: دن میں کثرت رکوع و سجود افضل ہے، اور رات میں طول قیام۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت اسحاق بن راہویہ نے ایسا اس لیے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رات کی نمازوں میں طول قیام فرماتے۔ لیکن آپ کی دن کی نمازوں میں ایسا طویل قیام مروی نہیں۔

اس کے بعد صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک طول قیام کثرت رکوع و سجود یعنی کثرت رکعات سے افضل ہے۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما کی روایت جسے مسلم نے حرج کیا۔ ”افضل الصلوۃ طول القنوت“۔ اس میں صراحت ہے کہ نماز میں طویل قیام افضل ہے۔

(۲) دوسری حدیث میں ہے: ”أفضل العبادات أحملها“ افضل عبادت وہ ہے جو مشکل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ قیام طویل آسان نہیں۔

(۳) قیام کا وظیفہ تلاوت قرآن ہے، اور رکوع و سجود کا وظیفہ تسبیح ہے۔ اور تلاوت قرآن تسبیح سے افضل ہے۔

(۴) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ”طویل سجدہ“ سے زیادہ ”طویل قیام“ کا اہتمام فرماتے تھے۔ (ملخصا کشف الاستار ج ۱ ص ۵۸)

امام طحاوی سے صدر الشریعہ کا اختلاف:

اس باب میں امام طحاوی نے متعدد احادیث پیش کر کے جو محاکمہ کیا ہے اس میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت کو ناخ قرار دے کر اس سے پہلے کی تمام روایات جن میں رکوع و سجود کے مختلف اذکار کا ذکر ہے انہیں منسوخ قرار دیا ہے۔ لیکن صدر الشریعہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اور پوری تفصیل کے ساتھ لکھا کہ رکوع و سجود کے مختلف اذکار کی روایتیں منسوخ نہیں بلکہ نوافل پر محمول ہیں۔ صدر الشریعہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے:

رکوع و سجود کے اذکار کثیر ہیں۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ نمازی کو اختیار ہے کہ ان اذکار میں سے جو چاہے اختیار کرے۔ لیکن ہمارے مشائخ حنفیہ فرماتے ہیں کہ فرائض میں ”سبحان ربی العظیم“ اور ”سبحان ربی الاعلیٰ“ پڑھنا اختیار کرے، تین بار، یا زائد طاق عدد دیگر اذکار چاہے تو نوافل میں اختیار کرے۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے ثنائی کے بارے میں لکھا ہے۔ دیگر اذکار کی روایتیں یا تو نوافل پر محمول ہیں، یا یہ کہا جائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لیے کبھی دیگر اذکار بھی کیے۔ رہا نسخ کا قول جسے امام طحاوی نے اختیار کیا ہے تو اسے ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ اولاً: اس لیے کہ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ منسوخ سے متاخر ہو، اور عقبہ بن عامر کی حدیث کا مذکورہ روایات میں سے کسی ایک روایت سے متاخر ہونا ثابت نہیں۔ ثانیاً اس لیے کہ دو قسم کی روایتوں میں نسخ منسوخ کا قول کرنے کے لیے ان روایتوں کے مابین تعارض ضروری ہے۔ اور رکوع و سجود کے اذکار کی تمام روایتوں کے درمیان کوئی تعارض و تنافی نہیں، تو نسخ کا قول کیسے کیا جاسکتا ہے؟ (ملخصا کشف الاستار ج ۱ ص ۶۳)

امام طحاوی کی نظر فقہی:

اس مسئلہ میں احادیث و آثار کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد امام طحاوی قیاس شرعی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

نماز کے مختلف حصوں میں کوئی نہ کوئی ذکر متعین ہے۔ مثلاً تحریم کے لیے بکیر ہے، رکوع و سجود کے لیے بھی بکیر ہے، قعود سے قیام کی طرف آنے کے لیے بھی بکیر ہے۔ اور نمازیوں کو اس بکیر سے تجاوز کرنے کا حق نہیں، کہ ان کی جگہ کوئی اور ذکر کریں۔ اسی طرح قعدہ میں تشهد متعین ہے، تشهد کی جگہ کوئی اور ذکر کرنے کی اجازت نہیں۔ ہاں تشهد سے فارغ ہونے کے بعد نماز کے آخری حصہ میں جو چاہے دعا کرے، اس کا اختیار ہے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”تم لیختروا من الدعاء ما أحب“ تو جب نماز کے تمام حصوں میں کوئی نہ کوئی متعین ذکر ہے۔ اور رکوع و سجود میں بھی ذکر ہے، اور ہر ذکر متعین ہے، تو قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع و سجود کا ذکر بھی متعین ہو۔ (طحاوی شریف باب مذکور)

نماز کے آخر کی دعا ماثور ہونی چاہیے یا جو چاہے دعا کر سکتا ہے؟

امام طحاوی نے اس نظر فقہی میں اس حدیث کا حوالہ دیا جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تشهد کے بعد جو چاہا ہو دعا کر۔

”ثم لیختار احدکم بعد ذلك اطیب الکلام او ما أحب من الکلام“۔

اس کی تشریح میں صدر الشریعہ یہاں پر احناف و شوافع کی یہ بحث پیش کرتے ہیں کہ نماز کے آخر میں ماثور دعا کرتی ہے یا کوئی بھی دعا کی جا سکتی ہے؟

صدر الشریعہ کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

اس حدیث کی تخریج مسلم نے کی، جس کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”ثم یتخير بعد من الدعاء“۔ دوسرے طریق سے ابن مسعود سے یہ الفاظ مروی ہیں:

”ثم یتخير من المسئلة ما شاء“۔ تیسری روایت میں ہے: ”ثم یتخير بعد من المسئلة ما شاء او ما أحب“۔ بخاری نے عن شقیق عن عبداللہ روایت کیا، جس کے الفاظ یہ ہیں: ”ثم لیختار من الدعاء أعجبه الیہ فیدعو“۔ دوسری سند سے یوں ہے: ”ثم لیختار

من الدعاء ما أحب۔ اور بخاری کتاب الدعوات میں یوں ہے: ”کم لیستخیر ما یعجبه من
الثناء ما شاء۔“ یعنی میں یوں ہے: ”کم بدعو لنفسه۔“

امام نووی فرماتے ہیں:

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نماز کے آخر میں سلام سے قبل دعا کرنا مستحب ہے۔ اور یہ بھی
ثابت ہوا کہ دنیا و آخرت کی بھلائی کے لیے جو دعا چاہے کرے، اس کا اختیار ہے۔ یہی ہمارا اور
جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ صرف وہی دعا کر سکتا ہے جو قرآن و سنت میں
وارد ہو۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

حدیث مذکور دلیل ہے کہ نماز میں مصلی کے لیے جائز ہے کہ امور دنیا و آخرت کی جو دعا
چاہے کرے۔ ابن بطال نے کہا: اس معاملہ میں حضرت ابراہیم نخعی، طاؤس اور امام ابو حنیفہ نے
اختلاف کیا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ نماز میں وہی دعا کر سکتا ہے جو قرآن میں موجود ہو۔ اور
فقہ حنفی کی کتب میں یہ بات مذکور ہے کہ: ”نماز میں دعائے نہ کرے مگر وہی جو قرآن میں وارد یا حدیث
میں ثابت ہو۔“ بعض حنفی اس کے لیے ”دعائے ماثور“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن مذکورہ
حدیث حنفیہ کے اس موقف کا رد کرتی ہے۔ کیونکہ حدیث شریفہ میں تو اس کی صراحت اجازت ہے
کہ جو دعا چاہے کرے۔ دعائے ماثور کی قید نہیں۔ ہاں، ناجائز امور کی دعا نہیں کر سکتا۔

صدر الشریعہ علامہ عینی، صاحب ہدایہ اور امام ابن ہمام کے حوالے سے اس کے جواب میں

فرماتے ہیں:

علامہ عینی نے فرمایا: فقہ حنفی کی کتب میں ایسا نہیں لکھا ہے جیسا کہ نقل کیا گیا۔ بلکہ یہ لکھا ہے
کہ نماز میں صرف وہی دعائیں کر سکتا ہے جو ماثور ہوں یا الفاظ قرآن کے مشابہ ہوں۔

لا یدعو فی الصلوۃ الا من الأدعیۃ الماثورۃ او بما شابه الفاظ القرآن۔

اور اس موقف کی تردید خود رد کرنے کے قابل ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات نے جو عام
موقف اختیار کیا ہے کہ نماز میں کوئی بھی دعا کی جا سکتی ہے، اس سے دوسری حدیث کو ترک اور نظر
انداز کرنا لازم آتا ہے۔ جسے مسلم نے اپنی صحیح میں درج کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے: نماز میں کلام ناس میں سے کچھ بھی جائز نہیں۔ ”ان صلواتنا ہلہ لا یصلح فیہا

شیء من کلام الناس۔ (۱)

ہدایہ میں ہے:

”ودعا بما شاء مما يشبه الفاظ القرآن والادعية الماثورة، ولا يدعو بما يشبه
كلام الناس لحوزا عن الفساد“

ترجمہ: جو دعا چاہے کرے جو الفاظ قرآن کے مشابہ ہوں یا ماثور دعائیں ہوں۔ ایسی دعا نہ
کرے جو کلام الناس کے مشابہ ہو تاکہ فساد صلاۃ سے بچا رہے۔

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں فرمایا:

”حدیث ”ان صلواتنا هذه لا يصلح فيها شیء من کلام الناس“ معارض لمعوم
”اعجبه ودعا لنفسه بما شاء“ فی بعض الرأده، فيقدم عليه لانه مانع وذلك
مبیح“

یعنی یہ حدیث کہ ”ہماری نماز میں کلام الناس سے کچھ بھی درست نہیں“ پہلی حدیث کے عموم
کے معارض ہے، جس میں فرمایا گیا: ”اپنے لیے جو دعا چاہے کرے“ تو بعض وہ دعا جو اپنی پسند کی
ہو لیکن کلام الناس کے مشابہ ہو نہ کورہ احادیث کی بنا پر درست ہوگی اور مسلم شریف کی حدیث کی بنا پر
ممنوع ہوگی۔ تو خاص ایسی دعا کے بارے میں مسلم شریف کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، اور ایسی
دعا ممنوع ہی رہے گی، اس لیے کہ نہ کورہ حدیثیں صحیح ہیں اور مسلم کی حدیث مانع، اور صحیح پر مانع کو
ترجیح حاصل ہوتی ہے، اور اسی میں احتیاط ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۶۶)

قنوت فجر کی بحث

وتر کی نماز میں دعائے قنوت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ لیکن فجر کی نماز میں دعائے قنوت
میں اختلاف ہے۔ امام ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام
اسحاق بن راہویہ رضی اللہ عنہم فجر میں دعائے قنوت کے قائل ہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور ان کے
اصحاب وتر کے علاوہ کسی نماز میں دعائے قنوت کے قائل نہیں۔

(۱) لہذا یہ حدیث پہلی حدیث کی تھمس ہوگی۔ اور اس سے پہلی حدیث میں اس قید کا اضافہ کیا جائے گا کہ
نماز میں دنیا و آخرت کی جو دعا چاہیں کریں، لیکن وہ دعا کلام الناس کے مشابہ نہ ہو۔ اور اس کی صورت یہی
ہے کہ یا تو وہ دعا ماثور ہو یا الفاظ قرآن کے مشابہ ہو (ف۔ قادری)

اس باب میں امام طحاوی نے ائمہ کرام کے یہی اقوال ذکر کیے۔ تیسرا قول صدر الشریعہ نے فقہائے حنفیہ کا یہ ذکر کیا کہ فجر میں دعائے قنوت صرف آذنت و مصیبت کے وقت پڑھ سکتے ہیں۔ اس مسئلے میں صدر الشریعہ کے افادات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے امام طحاوی کی بحث کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ اس لیے اس موضوع پر امام طحاوی کی بحث کا خلاصہ پیش ہے:

امام طحاوی نے اس باب میں بیان مذاہب میں دو فریق کا ذکر کیا ہے۔ اور دونوں کی طرف سے پوری اسناد کے ساتھ روایات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر دیا ہے۔ پہلا فریق (جمہور ائمہ) اس بات کا قائل ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی جائے گی۔ پھر یہ فریق دو حصوں میں بٹ گیا، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ فجر میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائے گی، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رکوع کے بعد پڑھی جائے گی۔ دوسرا فریق (حنفیہ) اس بات کا قائل ہے کہ فجر میں دعائے قنوت نہیں۔ نہ رکوع سے پہلے نہ رکوع کے بعد۔

فریق اول کی طرف سے امام طحاوی نے حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر، حضرت انس بن مالک، حضرت براء بن عازب، خفاف بن ایماء کی روایتیں درج کی ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت چھ طرق سے مروی ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی۔ ان روایتوں میں سے ایک میں فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنے کا ذکر ہے۔ دو میں عشا میں، اور بقیہ روایتوں میں کسی نماز کی تخصیص نہیں۔ پہلی روایت یہ ہے:

”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين يفرغ من صلوة الفجر من القراءة ويكبر ويضع راسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، يقول وهو قائم اللهم اتج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم كسني يوسف اللهم ألهم لحيان ورعاً وذكوان وعصبة عصمت الله ورسوله.“ (طحاوی باب القنوت فی الفجر)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی قرات سے فارغ ہوتے، تکبیر کہتے، اور سمع اللہ

لن حمد ربنا لك الحمد کہتے ہوئے سر اٹھاتے، تو کھڑے کھڑے یہ دعا کرتے: اللھم انج الولید بن الولید الخ۔

یوں ہی حضرت عبداللہ بن عمر، خفاف بن ایما، اور حضرت انس بن مالک، سے بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھنا مروی ہے۔ حضرت براہ بن عازب سے فجر و مغرب دونوں میں دعائے قنوت مروی ہے۔ اور حضرت انس بن مالک سے چودہ طرق سے دعائے قنوت مروی ہے۔ مگر بعض میں ”قبل رکوع“ مروی ہے، اور بعض میں ”بعد رکوع“۔ حضرت انس بن مالک کی ایک روایت یہ ہے:

”مثل انس اقلت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوة الفجر؟ قال نعم، فقبل له: قبل الركوع أو بعده؟ قال: بعد الركوع یسیراً“۔

دوسری روایت یوں ہے:

عن انس قال اقلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد الركعة شہراً، قال: قلت فكيف القنوت؟ قال: قبل الركوع۔

یہ تمام روایتیں ذکر کرنے کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ائمہ کی ایک جماعت نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی جائے گی۔

علامہ عینی نے فرمایا کہ یہ مذہب ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اور امام اسحاق بن راہویہ کا ہے۔ یہ لوگ فجر میں قنوت بعد الركوع کے قائل ہیں۔

دوسرا فریق جو فجر میں بالکل قنوت کا قائل نہیں ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث ہے:

”لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً، لم یقنت قبلہ ولا بعده“

اس کا مطلب یہ ہے کہ فجر میں قنوت کا ایک سبب تھا، جب وہ سبب نہ رہا تو قنوت ترک فرمادیا، لہذا فجر میں قنوت منسوخ ہو گئی۔

حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت بھی اس پر واضح دلیل ہے:

انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوة الصبح حین رفع راسہ من الركوع قال ربنا ولك الحمد فی الركعة الاخرة ثم قال اللھم العن فلانا۔

وَلَا تَأْتِ عَلَى نَاسٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ، فَانْزِلَ اللَّهُ: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ ظَالِمُونَ.

جس کا حاصل یہ ہوا کہ فجر میں قنوت پڑھی جا رہی تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ سے اسے منسوخ فرمادیا۔ اس لیے اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ترک فرمادیا۔ اسی لیے حضرت ابن عمرؓ نے بھی اسے چھوڑ دیا۔ بلکہ آپ فجر میں قنوت پڑھنے والوں پر نکیر فرماتے تھے۔

عہد رسالت میں قنوت فجر کا سبب کیا تھا؟:

روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اسباب تھے۔ ایک تو بزمِ معونہ کا حادثہ، جس میں ستر قراء صحابہؓ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشن پر بھیجا تھا، مگر بزمِ معونہ نامی کنوئیں کے قریب پہنچنے پر قبائل رعل و ذکوان نے انھیں گھیر کر بڑی بے دردی سے قتل کر دیا۔ اس موقع پر آپ نے ایک مادتک دعائے قنوت پڑھی۔ تو آیت کریمہ ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ“ نازل ہوئی اور دعائے قنوت سے روک دیا گیا۔

دوسرا واقعہ یہ تھا کہ مکہ مکرمہ میں کچھ مسلمان قید کر لیے گئے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے دعا فرمائی۔ جب وہ رہا ہو گئے تو قنوت ترک فرمادی۔ چنانچہ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں:

وَأَصْبَحَ ذَاتَ يَوْمٍ وَلِمَ يَدْعُ لَهُمْ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ فَقَالَ أَوْ مَا تَرَاهُمْ لَدَى قُلُوعِ أَعْلَى.

حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر، حضرت خفاف بن ايماء، حضرت انس بن مالک اور حضرت براء بن عازب وغیرہ جتنے صحابہؓ سے قنوت فجر مروی ہے، امام طحاوی نے انھیں کی روایتوں سے اس کا منسوخ ہونا ثابت کیا ہے۔ اور بعض روایتوں کی توجیہ کی۔

حضرت براء بن عازب سے فجر و مغرب دونوں میں قنوت مروی ہے۔ اس روایت کو پیش کر کے امام طحاوی نے فرمایا کہ جیسے مغرب کی قنوت فریق اول کے نزدیک منسوخ ہے اسی طرح فجر کی قنوت ہمارے نزدیک منسوخ ہے۔ اور یہ تو ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فجر میں رکوع کے بعد جو قنوت پڑھتے تھے وہ مذکورہ آیت کریمہ کے نزول پر ترک فرمادی۔

اس کے بعد امام طحاوی نے متعدد صحابہ کرام کے آثار ذکر کیے، مثلاً: عبید بن عمیر نے کہا:

صلیٰ خلف عمر صلوة اللہ اذ لظنت فیہا بعد الرکوع۔
یہ اثر امام طحاوی نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جن میں سے ایک میں قبل رکوع میں
قوت کا ذکر کیا ہے۔

ابن سیرین سے مروی ہے کہ سعید بن المسیب سے قوت فجر کے متعلق حضرت ابن عمر کا قول
ذکر کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: اما انہ قد قنت مع ابیہ ولکنہ نسی۔
لیکن جن صحابہ کرام سے قوت فجر پر عمل ثابت ہے انہیں سے اس کا ترک بھی ثابت ہے۔
چنانچہ اس کے بعد ترک کی روایتیں بھی امام طحاوی نے جمع کر دی ہیں۔ مثلاً:

ان عمر کان لا یقنت فی الفجر۔ یا: ”صلیٰ خلف عمر الفجر فلم یقنت۔“
اس مفہوم کا اثر چھ مختلف طرق سے مروی ہے۔

ان دونوں قسم کی روایتوں میں صریح تعارض ہے جس کو ایک تیسری روایت سے دفع کیا،
جس میں ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فجر میں کبھی قوت پڑھتے، کبھی نہ پڑھتے۔ چنانچہ صحیح
سند سے مروی ہے: ”ربما قنت عمر و ربما لم یقنت۔“ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ابراہیم بن
الاسود روایت کرتے ہیں: ”کان عمر اذا حارب قنت واذا لم یحارب لم یقنت۔“ اس
روایت سے واضح ہوا کہ جب دشمنان اسلام سے جنگ ہوتی تو قوت پڑھتے، جنگ نہ ہوتی تو
قوت نہ پڑھتے۔ جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی شہادت پر قوت پڑھی
اور آیت کریمہ کے نزول پر ترک فرمادی۔ اس کے بعد پھر کسی پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے
ہلاکت کی دعا نہ فرمائی۔ تو حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کے نزدیک
آیت کریمہ نے نماز فجر میں دعائے قوت کو بالکل منسوخ کر دیا۔ لیکن حضرت عمر کے نزدیک اس
آیت کریمہ نے حالت جنگ میں قوت کو منسوخ نہ کیا، غیر حالت جنگ میں منسوخ کر دیا۔ ہاں
اس سے اتنا تو ثابت ہوا کہ جو لوگ ہمیشہ قوت فجر کے قائل ہیں ان کا قول درست نہیں۔

دیگر روایات میں حضرت علی کے بارے میں ہے کہ قوت فجر پر آپ کا عمل تھا۔ اس کی توجیہ
یہ ہے کہ حضرت علی حالت جنگ میں قوت فجر پر عمل کرتے تھے، جس قوت فجر کا ذکر حضرت علی کے
بارے میں ہے وہ جنگ معین کے دوران کی بات ہے۔ تو حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا
موقف ایک ہی ہوا۔

یہی حال حضرت عبداللہ بن عباس کا ہے کہ ان سے دو مختلف حالتوں میں قنوت فجر پر عمل اور ترک دونوں مروی ہے۔ معلوم ہوا کہ جن صحابہ کرام کا بعد میں قنوت فجر پر عمل رہا وہ عارض (آفت و مصیبت) کی وجہ سے تھا۔ اور جب وہ عارض نہ رہا تو انھوں نے قنوت ترک کیا۔

لیکن کچھ صحابہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کبھی بھی قنوت نہ پڑھی۔ مثلاً یہ روایت کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فجر میں دعائے قنوت نہ پڑھتے تھے، صرف وتر میں قنوت پڑھتے تھے۔ یوں ہی حضرت ابوالدرداء، حضرت ابن عمر اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم بھی فجر میں قنوت نہ پڑھتے تھے۔ حالانکہ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ حضرت ابن زبیر حالت جنگ میں تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر بن الخطاب و علی بن ابوطالب و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ تھا کہ قنوت حالت جنگ میں پڑھنا ہے، اور غیر حالت جنگ میں نہیں پڑھنا ہے۔ ان کے برخلاف حضرت ابوالدرداء و ابن عمر و ابن زبیر رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ تھا کہ عہد رسالت کے بعد اب حالت جنگ یا غیر حالت جنگ کبھی قنوت نہیں پڑھنا ہے۔

امام طحاوی کی نظر فقہی:

اس کے بعد امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

جن نمازوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجماع سے قنوت مروی ہے وہ ”فجر“ اور ”مغرب“ ہے۔ سوائے ہریرہ کی ایک روایت کے، جس میں انھوں نے ”نماز عشا“ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قنوت پڑھنا روایت کیا ہے۔ اس میں بھی احتمال ہے کہ عشا سے مراد عشاۓ اولیٰ یعنی مغرب ہو۔ لیکن ہمیں کسی کے بارے میں نہیں معلوم کہ کسی نے ”ظہر“ اور ”عصر“ میں حالت جنگ یا غیر حالت جنگ میں قنوت پڑھا ہو۔ تو جب ان دو نمازوں (ظہر و عصر) میں کسی حالت میں قنوت نہیں۔ اور فجر و مغرب و عشا میں غیر حالت جنگ میں قنوت نہیں تو ثابت ہوا کہ ان نمازوں میں حالت جنگ میں بھی قنوت نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ وتر میں اکثر فقہاء کے نزدیک ہمیشہ قنوت ہے۔ اور لوگ وتر میں حالت جنگ اور غیر حالت جنگ کی تفریق نہیں کرتے۔ بلکہ ہر حال میں قنوت پڑھتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ قدر میں قنوت کسی اور بنیاد پر نہیں،

بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ وتر کی نماز ہے۔ تو جب وتر کے علاوہ کسی اور نماز میں نماز کی بنیاد پر قنوت نہیں، تو کسی اور بنیاد پر بھی قنوت نہ ہوگی۔ لہذا ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت نہیں، نہ حالت جنگ میں نہ غیر حالت جنگ میں۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ (ملخصاً طحاوی شریف جلد اول باب القنوت فی الفجر)

امام طحاوی کے ایک قول کی بہترین توجیہ:

امام طحاوی نے نظر فقہی میں جہاں یہ فرمایا کہ نماز ظہر و عصر میں کسی حالت میں کسی سے قنوت ثابت نہیں۔ اس پر صدر الشریعہ نے مستند روایتوں سے ظہر و عصر میں دعائے قنوت کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

لیکن بیہقی نے سنن میں اور حاکم نے مستدرک میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا:

”قنوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً معاملاً فی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والصبح فی دبر کل صلوة اذا قال سمع اللہ لمن حمده فی الركعة الاخرة يدعہ علی حی من بنی سلم، علی دعل وذاکوان وعصبة وذر من من خلفہ وکان أرسل الیہم یدعہم الی الاسلام فقلوہم“۔

تکرمہ نے کہا کہ اسی وقت دعائے قنوت کا آغاز ہوا۔ یوں ہی یہ حدیث ابوداؤد نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ اور مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

”کان ابوہریرۃ یقنوت فی الظہر والعشاء الاخرة وصلوة الصبح“۔

ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر و عصر میں دعائے قنوت پڑھی ہے، اور حضرت ابو ہریرہ نے بھی ظہر میں قنوت پڑھی، تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے ظہر و عصر میں قنوت پڑھی ہو۔

ہاں مصنف کے قول ”لم نعلم عن احد“ کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ظہر و عصر میں پڑھی گئی قنوت صرف ایک ماہ تھی، پھر منسوخ ہو گئی۔ اس کے بعد کسی مجتہد فقیہ کا یہ مذہب نہیں رہا کہ ظہر و عصر میں قنوت پڑھی جائے گی نہ حالت جنگ میں نہ غیر حالت جنگ میں۔ (کشف الاستار صفحہ ۱۰۸)

حدیث ابن مسعود کی سند پر اعتراض اور اس کا جواب:
امام طحاوی نے حضرت ابن مسعود کی روایت نقل کی، جس سے احناف قوتِ فجر کے نسخ پر
استدلال کرتے ہیں:

حدثنا فهد حدثنا أبو عثمان قال ثنا شريك عن أبي حمزة عن إبراهيم عن
علقمة عن عبد الله قال لم يفت النبي صلى الله عليه وسلم الا شهراً لم يفت
قبله ولا بعده.

اس پر قوتِ فجر کے قائلین کا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث کی سند میں ”ابو حمزہ امور“ ضعیف
ہیں۔ امام طحاوی نے یہ حدیث ایک اور سند سے نقل کی ہے جس میں ”ابو معشر البراء“ ہیں جن کی یحییٰ
بن محسن اور ابوداؤد نے تصحیف کی ہے۔

علامہ حینی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ابو معشر کو شیخین نے حجت قرار دیا ہے۔ اگر یہ
حدیث ”ابو معشر“ کی وجہ سے ضعیف قرار دی جائے تو صحیحین میں بہت کم ایسی حدیثیں بچیں گی جن
کی صحت پر اتفاق ہو۔ صحیحین میں بہت ایسی حدیثیں ہیں جن کے کسی راوی کو یحییٰ بن محسن یا کسی
نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن ان کی جرح کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھا گیا، یہی معاملہ یہاں بھی ہے۔

ابو حمزہ امور نے تو حسن بصری، سعید بن المسیب، فضی اور ابراہیم نخعی جیسے جلیل القدر تابعین
سے روایت کیا ہے، اور خود ابو حمزہ سے سفیان ثوری، حماد بن سلیمان اور منصور بن معتمر نے روایت
کیا ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث امام محمد نے ”کتاب
الحجج“ میں دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے:

”روی أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله
بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفت في الفجر قط الا
شهراً واحداً لم ير قبل ذلك ولا بعده، وإنما فت في ذلك الشهر بدعو
علي ناس من المشركين“

اس روایت کی سند میں ”ابو معشر“ یا ”ابو حمزہ امور“ نہیں۔ لہذا سند کے اعتبار سے یہ حدیث
بے غبار ہے، کیونکہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔ (کشف الاستار ج ۱، ۹۲)

امام زلیحی پر صدر الشریعہ کا ایراد:

جن روایات سے احناف نے قنوت فجر کے تنغ پر استدلال کیا ہے ان میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی بھی ہے، جسے امام طحاوی نے مختلف طرق سے بیان کیا ہے۔ حضرت ابن عمر کے تلامذہ کا بیان ہے کہ آپ نے فجر میں قنوت نہ پڑھی تو پوچھنے پر فرمایا کہ میں نے صحابہ کو فجر میں قنوت پڑھتے نہ دیکھا۔ ابن عمر کے تلیذ ابو یوسف کی روایت یہ ہے:

”قال صلیت خلف ابن عمر الصبح فلم یقنت لقلت الکبر یمتنع ؟ فقال ما احفظه عن أحد من اصحابی“

ایک روایت میں ہے کہ فرمایا: ”ما رأیت وما علمت“ نہ میں نے کسی کو کرتے دیکھا نہ مجھے اس کا علم ہے۔

اس کی تائید میں صدر الشریعہ طبرانی کبیر کی ایک روایت نقل کرتے ہیں، جو بشر بن حرب کی سند سے مروی ہے:

”سمعت ابن عمر یقول أ رأیت فیما هم عند فواغ القادی من السورة انھا لبدعة، ما فعلها رسول الله صلی الله علیه وسلم“

اس حدیث کو پہلی نے بھی روایت کیا، اس کے بعد لکھا کہ ”بشر بن حرب“ ضعیف ہیں۔ اس کے جواب میں علامہ یعنی فرماتے ہیں کہ ایوب سختیانی اور ابن عدی نے بشر بن حرب کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ سے مروی ہے کہ بشر بن حرب سیکڑوں یحییٰ سے بہتر ہیں۔

امام زلیحی نے تخریج میں ذکر کیا کہ بدعت سے مراد قنوت قبل الرکوع ہے۔ اس لیے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمر سے کئی طرق سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد الرکوع دعائے قنوت پڑھی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر قنوت قبل الرکوع کا انکار کر رہے ہیں۔ یا ابن عمر بھول گئے۔ اس لیے کہ حضرت ابن سیرین سے مندرجہ روایت ہے کہ حضرت سعید بن المسیب سے قنوت کے بارے میں حضرت ابن عمر کا قول ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: انھوں نے تو خود اپنے والد کے ساتھ دعائے قنوت پڑھی ہے، لیکن اب بھول گئے ہیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابن عمر کہا کرتے تھے: ہم بوڑھے ہو گئے، اور بھول گئے، سعید بن المسیب کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو۔

اس پر صدر الشریعہ قول کہ کراپلی تحقیق پیش کرتے ہیں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ بدعت سے مراد یہاں قنوت قبل ال رکوع نہیں، بلکہ قنوت بعد ال رکوع ہے۔ اس لیے کہ قنوت بعد ال رکوع جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، اسی میں آیت کریمہ ”کَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ هَٰذَا“ نازل ہوئی تو یہ قنوت اس آیت سے منسوخ ہو گئی، لہذا اب اس قنوت پر عمل کرنا بدعت ہے۔ جیسا کہ ابو الشعماء نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ کہنا کہ ”بھول گئے“ حد درجہ حیرت انگیز ہے۔ اس لیے کہ جسے ایک صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر روز کرتے دیکھا ہو اسے کیسے بھول جائیں گے؟۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت پڑھتے تھے، نہ صحابہ کرام، نہ خود حضرت ابن عمر۔ یہی مفہوم ہے حضرت ابن عمر کے اس قول کا ”مَا أَحْفَظُهُ مِنْ أَصْحَابِي“۔ اس کے بعد میں نے فتح القدیر میں دیکھا، تو ہمیں اپنے اس موقف کی واضح تائید ملی۔ امام ابن ہمام نے فرمایا: اس جیسے امر میں حضرت ابن عمر کی طرف نسیان کی نسبت بہت بعید ہے۔ نسیان کا دعویٰ ایسے امور میں کیا جاسکتا ہے جو سن کر یاد کیے جاتے ہیں، یا ایسے افعال کے بارے میں جو زندگی میں کبھی کبھی کیے جاتے ہیں۔ رہا ایسا فعل جسے کوئی شخص بالارادہ روزانہ فجر میں کر رہا ہو، اور ساتھ میں لوگوں کی بڑی جمعیت بھی اسے ہر صبح کر رہی ہو، پھر دفعہ کسی صبح کو اسے بالکل بھول گئے ہوں، اور کہنے لگے ”مَا شَهِدْتُ وَلَا عَلِمْتُ“ نہ میں نے قنوت پڑھتے دیکھا، نہ مجھے اس کا علم ہے۔ اس وجہ سے انھوں نے ترک کر دیا ہو، حالانکہ انھوں نے فجر میں کسی اور کو قنوت پڑھتے دیکھا، پھر بھی قنوت یاد نہ آئی۔ یہ بات عقل میں نہیں آتی۔

تیسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کا یہ قول ”كَبُرْنَا وَلَسْنَا بِأَيُّهَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَاسْتَلَوْهُ“ ہم بوڑھے ہو گئے، بھول گئے، سعید بن المسیب کے پاس جا کر پوچھ لو۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت ابن عمر اپنی طرف نسیان کی نسبت کر رہے ہیں۔ بلکہ حضرت سعید بن المسیب نے حضرت ابن عمر کی طرف نسیان کی جو نسبت کی اسی کا رد انکار کر رہے ہیں۔ دراصل یہ استفہام انکار ہی ہے۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ ”ہم بوڑھے ہو گئے؟ ہم بھول گئے؟“ جب چاہے سعید بن المسیب ہی سے پوچھ لو!!! یہ جملہ علی سمیل الانکار ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۹۳)

قوت فجر کے تعلق سے امام طحاوی کا مذہب کتب فقہ کے تناظر میں:
 امام طحاوی نے اپنی نظر فقہی سے جو یہ نتیجہ نکالا کہ قوت فجر حالت حرب یا غیر حالت حرب کسی
 حالت میں نہیں۔ اس پر صدر الشریعہ نے بڑی تفصیل کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

اس مقام پر امام طحاوی کا یہ موقف سامنے آیا، حالانکہ کتب مذہب میں ان کا موقف جاہلہ یہ
 نقل کیا گیا ہے کہ آپ عام حالات میں قوت فجر کے قائل نہیں، لیکن آفت و مصیبت میں قوت فجر
 کے قائل ہیں۔ جیسا کہ فقہ، ملقط، سراج و ہاج، الاشباہ و الاظہار، فتح اللہ المعین، اور رد المحتار وغیرہ
 میں ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ موقف آپ کی کسی اور کتاب میں ہوگا۔ اور یہاں
 طحاوی شریف میں اپنے موقف سے کچھ متزلزل جو کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قوت فجر واجب نہیں۔
 یہ افادہ حضور مجدد ملت امام احمد رضا قدس سرہ کا ہے۔

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں فرمایا کہ حضرت صدیق اکبر و عثمان اسلام کے خلاف جنگوں
 میں قوت پڑھتے تھے۔ یوں ہی حضرت علی بیگ صفین کے موقع پر قوت پڑھتے تھے۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ مصیبت کے وقت قوت فجر منسوخ نہیں، بلکہ جاری ہے۔ محدثین کی جماعت اسی کی
 قائل ہے۔ اور حضرت انس بن مالک کی یہ حدیث ”ما زال یقنت حتی فارق الدنیا“ اسی
 پر محمول ہے، یعنی مصائب و آلام کے وقت تاحیات پڑھتے رہے۔ اور خلفائے راشدین کا عمل بھی
 اسی کا متقاضی ہے۔ کیونکہ انھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس پر عمل کیا تھا۔ اور صحابہ
 کرام کے وہ آثار جن میں قوت فجر کی نفی ہے وہ اس کے معارض نہیں۔ اس لیے کہ وہ آثار نماز فجر
 میں قوت کے سنت واجبہ ہونے کی نفی کر رہے ہیں۔ تو تو ازل میں قوت فجر کا مسئلہ مجتہد فیہ رہا۔ اس
 لیے کہ کسی حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول نہیں کہ آج کے بعد کسی نازلہ
 میں قوت نہیں۔ بلکہ صرف عدم فعل منقول ہے۔ تو غور و فکر کی یہ راہ سامنے آگئی کہ ہو سکتا ہے عدم
 قوت عدم نازلہ کی بنا پر ہو۔ اگر یہ درست ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ قوت فجر کی مشروعیت نازلہ کی
 صورت میں جاری و ستر ہے۔ اس کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد متعدد
 صحابہ کرام کا نازلہ کی صورت میں قوت کا اہتمام ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ قوت کی
 مشروعیت منسوخ ہو، اور سبب ترک عدم نازلہ نہیں، بلکہ آیت کریمہ کا نزول ہو۔ یعنی قوت فجر کا

سلسلہ جاری رہا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ”لَکُمْ لَکَبٌ مِّنَ الْأَمْرِ خَفِیٌّ“ نازل فرما کر اسے منسوخ فرمادیا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

شرعیلائی اور علامہ شامی کے قول پر حموی کے قول کی ترجیح:
در مختار میں ہے:

وتر کے علاوہ کسی نماز میں قنوت نہیں۔ مگر مصیبت کے وقت امام ”جہری نمازوں“ میں قنوت پڑھے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ”تمام نمازوں“ میں قنوت پڑھے گا۔
اس کی تشریح میں علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

اسی کے موافق البحر الرائق اور شرملائیہ نے یہ نقل کیا: ”وان نزل بالمسلمین نازلة قنوت الامام فی صلوٰۃ الجہر“ یہی قول امام سفیان ثوری اور امام احمد بن حنبل کا ہے۔ ایسا ہی بنایا سے منقول ہے۔ لیکن الاشباہ والنظائر میں ہے: ”قنوت فی صلوٰۃ الفجر“۔ اسی کی تائید میں شرح منیۃ المصلیٰ میں ہے کہ: قنوت کی مشروعیت نوازل میں مستتر ہے۔ اور اسی پر محمول کیا جائے گا صحابہ کرام کا عمل جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قنوت پڑھتے تھے۔ یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ ایسا ہی امام ابو جعفر طحاوی نے فرمایا کہ: ”انہ لا یقنوت عندنا فی صلوٰۃ الفجر من غیر بلیۃ، فان وقعت فتنۃ او بلیۃ فلا یاس بہ“ امام طحاوی کا یہ قول صاف بتا رہا ہے کہ قنوت نوازل ہمارے نزدیک ”فجر“ کے ساتھ خاص ہے۔ دیگر جہری یا سری نمازوں میں نہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو لوگ قنوت فجر کو منسوخ کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ عموم حکم منسوخ ہے، نہ کہ اصل قنوت منسوخ ہے۔ اور قنوت کے لیے امام کی جو قید لگائی گئی اس سے معلوم ہوا کہ منفرد قنوت نہیں پڑھے گا۔

لیکن اب بھی دو مسئلے رہ جاتے ہیں۔ اول: اس صورت میں مقتدی قنوت پڑھے گا یا خاموش رہے گا؟ دوم: یہ قنوت رکوع سے پہلے پڑھیں گے یا رکوع کے بعد؟ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ مجھے کہیں نہ ملا۔ میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ مقتدی بھی امام کی متابعت میں قنوت پڑھے گا۔ ہاں جہری نماز میں صرف ”آمین، آمین“ کہے گا۔ اور میرے نزدیک یہ قنوت ”رکوع کے بعد“ ہے، رکوع سے پہلے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی نے جس حدیث سے قنوت فجر پر استدلال

کیا ہے اس میں تصریح ہے کہ قنوت رکوع کے بعد ہے۔ اور اس حدیث کو ہمارے علمائے قنوت نازلہ پر محمول کیا ہے۔ پھر میں نے دیکھا کہ شرنبلالی نے مرقا الفلاح میں صاف لکھا کہ قنوت نازلہ رکوع کے بعد ہے۔ حموی نے ”قبل رکوع“ ہونے کو ظاہر قرار دیا۔ لیکن ظاہر تردید ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ (رد المحتار ۲/۳۹۹)

اس پر صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

القول: قنوت فجر کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ بعض میں ”قبل رکوع“ اور بعض میں ”بعد رکوع“ کا ذکر ہے۔ یوں ہی صحابہ کرام کا عمل بھی مختلف ہے۔ بعض صحابہ نے ”قبل رکوع“ قنوت پڑھی، بعض نے ”بعد رکوع“۔ ہمارے علمائے ان تمام احادیث کو اور عمل صحابہ کو قنوت نازلہ پر محمول کیا ہے۔ لہذا جب ”قبل رکوع“ اور ”بعد رکوع“ دونوں روایتیں ہیں تو کیسے متعین ہو جائے گا کہ قنوت نازلہ بعد رکوع ہے؟ ہاں حموی نے جسے ظاہر قرار دیا ہے اگر قنوت وتر پر قیاس کیا جائے تو حقیقت میں وہی ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (کشف الاستار ج ۱۰/۱۱۰)

قنوت فجر کے تعلق سے صدر الشریعہ کی کامل تحقیق:

اس موضوع پر صدر الشریعہ کا ایک مستقل رسالہ ہے جس کا نام ہے ”التحقیق اکامل فی حکم قنوت النوازل“۔ موضوع کی مناسبت سے بہتر ہے کہ اس رسالے سے استفادہ کر کے صدر الشریعہ کے کچھ علمی اقادات پیش کیے جائیں۔

اس رسالے میں قنوت کے تعلق سے مختلف گوشوں پر تفصیلی نظر ڈالی گئی ہے۔ کچھ اہم تفصیلات کا خلاصہ ہم درج کرتے ہیں۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

قنوت فجر کے متعلق ائمہ حنفیہ کے دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ قنوت فجر کی حدیث منسوخ ہے۔ جیسا کہ ہدایہ اور فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں ہے۔ بلکہ اکثر کتب متون میں یہی فرمایا: ”ولا یفتی فی غیرہ“ اس میں نازلہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔

دوسرا قول اکثر شارحین کی عبارت سے ظاہر ہے، وہ یہ کہ قنوت فجر نازلہ کے لیے تھا، اور اس کا ترک پر بنائے ربح صحت تھا۔ لہذا جب پھر بھی نازلہ ہو تو قنوت پڑھا جائے گا۔ بلکہ خلفائے

راشدین و دیگر صحابہ کرام سے بھی فجر میں نازلہ کی صورت میں قنوت ثابت ہے۔ لہذا جس روایت میں یہ ہے کہ ”پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک کر دیا“ یا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ترک کی تصریح ہے، اس سے مراد قنوت فجر کا منسوخ ہونا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جس مصیبت شدیدہ کی صورت میں پڑھا جب وہ مصیبت جاتی رہی تو چھوڑ دیا۔

حنفیہ کے دونوں قول میں یہ تطبیق دی جاتی ہے کہ قنوت فجر نازلہ کی صورت میں مشروع ہے، اور جو لوگ تنخ کے قائل ہیں ان کی مراد قنوت فجر کی مداومت کا تنخ ہے، یعنی نازلہ نہ ہونے کی صورت میں قنوت فجر منسوخ ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نازلہ کی صورت میں قنوت فجر قبل رکوع ہے یا بعد رکوع؟ احادیث سے یہی ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں قنوت پڑھا، مگر اس قنوت کا بعد الركوع ہونا صرف ایک مہینہ تک رہا۔ حضرت انس کی بہت سی روایتوں سے جہاں یہ ثابت ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت فجر پڑھا وہیں یہ بھی ثابت ہے کہ قنوت قبل الركوع ہے، بعد الركوع صرف ایک مہینہ رہا۔ اس کے بعد ترک فرما دیا۔ اور جب حنفیہ اس قنوت فجر کو قنوت نازلہ پر محمول کرتے ہیں تو اس سے یہی ثابت ہوگا کہ نازلہ کی صورت میں بھی قنوت قبل الركوع پڑھا جائے گا۔ علامہ سید احمد طحاوی حاشیہ در مختار میں امام طحاوی کا قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”ظاہرہ أنه لو قنت في الفجر ليلية أنه يقنت قبل الركوع“

اور یہی قنوت قبل الركوع من حیث الدلیل ظاہر اور قوی معلوم ہوتا ہے۔ در مختار میں فرمایا:

”قلت وقد ورد فعله قبله وبه قال الامام مالك، وبعده وبه قال الامام الشافعي“

لمقتضى النظر التحصير“

یعنی حدیث میں قنوت قبل الركوع وارد ہے جس کے قائل امام مالک ہیں، اور بعد الركوع بھی

وارد ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختیار دیا جائے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: بلاشبہ بعد الركوع بھی قنوت وارد ہوا، مگر وہ ایک مہینہ سے زیادہ متجاوز نہ ہوا، جیسا کہ

حضرت ابن مسعود اور انس رضی اللہ عنہما کے ارشادات سے ثابت ہے۔ اور باوجود اس تصریح کے

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قنوت فجر کا بیان فرماتا اور اس کا قبل الركوع ہونا اس امر کو

واضح کرتا ہے کہ نازلہ کی صورت میں بھی قنوت بعد الرکوع نہیں۔ رہا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بعد الرکوع کا قول کرنا، تو وہ مطلقاً ہے، نازلہ ہو یا غیر نازلہ، فجر ہو یا وتر، سب میں وہ بعد الرکوع کے قائل ہیں۔ اگر ان کا یہ قول موجب تخیر ہو تو قنوت وتر میں بھی حنفیہ کو تخیر چاہیے، کہ چاہیں تو قبل رکوع پڑھیں یا بعد رکوع۔ یہ اختلاف ائمہ اگر اختیار کا سبب بن جایا کرے تو صرف قنوت نازلہ ہی کی کیا تخصیص! بکثرت مسائل وہ ہیں جن میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہے۔ پھر تو ان سب میں یہی تخیر کا قول کر دیا جائے۔ اور اس کو مقتضائے نظر بتا کر ترجیح کا دروازہ بند کر دیا جائے۔ اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار وحاشیہ بحر الرائق میں قنوت بعد الرکوع ہونے کو ظاہر کرتا ہوا۔ رد المحتار کی عبارت یہ ہے:

”هل القنوت ههنا قبل الركوع أو بعده؟ لم أره، والذي يظهر لي أن المقتضي يمنع إمامه إلا إذا جهر ليومين، وأنه يقتت بعد الركوع لا قبله، بدليل أن ما استدل به الشافعي على قنوت الفجر، وفيه التصريح بالقنوت بعد الركوع حملة علمائنا على القنوت للنازلة، ثم رواية الشرنبلالي في مرآي الفلاح صرح بأنه بعده واجتظهر الحموي أنه قبله والأظهر ما قلناه“.

علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ ”شافعیہ نے جن حدیثوں سے استدلال کیا ہے ان کو ہمارے علمائے نازلہ پر حمل کیا، اس سے قنوت نازلہ کا بعد الرکوع ہونا ظاہر تر معلوم ہوتا ہے“ یہ قول محل نظر ہے۔ کیونکہ ہمارے علمائے قنوت کے قبل الرکوع ہونے پر احادیث سے استدلال کیا۔ اور شافعیہ کے استدلال کی جو حدیثیں تھیں ان کے متعلق یہ فرمایا کہ یہ صرف ایک مبیعہ تک کے لیے ہوا۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک فرمادیا۔ امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور امام ملک العظمیٰ کاسانی نے بدائع الصنائع میں ”قنوت بعد الرکوع“ کا انکار فرمایا، اور ”قنوت قبل الرکوع“ کو ثابت کیا۔ اور اس کو نازلہ کے ساتھ خاص نہیں رکھا، ہاں ہمارے علمائے قنوت فی الفجر کی اجازت کو ضرور نازلہ پر محمول کیا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ احادیث میں جو قنوت فجر کا ذکر آیا ہے اس سے مراد ”قنوت نازلہ فی الفجر“ ہے۔ نہ یہ کہ ”بعد الرکوع“ ہونا بھی نازلہ کی صورت میں ہے۔ بلکہ ہمارے علمائے نزدیک قوم یعنی رکوع سے کھڑے ہونے کے بعد قنوت کا محل ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص وتر میں بغیر قنوت پڑھے رکوع میں چلا جائے تو اس کے لیے درست نہیں کہ رکوع

سے اٹھنے کے بعد قومہ میں قنوت پڑھے۔ اس کے ذمہ سے قنوت ساقط ہو گیا۔ اور اگر رکوع سے اٹھنے کے بعد اس نے قنوت پڑھ ہی لیا جیسا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے غیر روایت الاصول میں مروی ہے۔ تو ان کے نزدیک وہ رکوع معتبر نہیں۔ قنوت پڑھنے کے بعد پھر رکوع کرنا ہوگا۔ درمختار میں ہے:

”ولو نسيه الى القنوت لم تذكره في الركوع لا يقنت فيه للفوات محله ولا يعود الى القيام على الاصح لان فيه ولفظ الفرض للواجب“.

درمختار کا یہ لفظ ”لقنوت محله“ صاف بتا رہا ہے کہ محل قنوت قیام ہے، نہ کہ قومہ۔ اگر قومہ بھی محل قنوت ہوتا تو رکوع میں چلے جانے سے محل کا قنوت ہونا لازم نہ آتا۔ قیام ہی محل قنوت ہے اس کو امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں نہایت واضح دلائل سے ثابت فرمایا۔ نیز اگر حنفی نے شافعی امام کے پیچھے نماز فجر میں اقتدا کی، اور امام نے رکوع کے بعد اپنے مذہب کے مطابق قنوت پڑھا تو اس حنفی پر امام کی متابعت میں قنوت پڑھنا نہیں۔ رہا یہ کہ حنفی مقتدی خاموش کھڑا رہے یا بیٹھ جائے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ ہاتھ چھوڑ کر خاموش کھڑا رہے۔ بکثرت کتب میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ اور اس موقع پر کسی کتاب میں یہ نہیں فرمایا کہ اگر نازلہ کا زمانہ ہو تو یہ حنفی مقتدی بھی امام کے پیچھے قنوت نازلہ پڑھے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اگر یہ قنوت نازلہ بعد از رکوع ہوتا جس کو علامہ شامی نے ”الظہر“ بتایا، یا اس میں اختیار ہوتا جیسا کہ علامہ سید احمد طحاوی نے ذکر فرمایا تو ضرور اس موقع پر علامہ تصریح فرماتے، اور اس مقام پر اس مسئلہ کو علی الاطلاق نہ بیان کرتے۔

علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ: ”قنوت فجر میں جو حدیثیں وارد ہوئیں ان کو ہمارے علمائے نوازل پر محمول کیا ہے، اور نوازل کی حدیثوں میں ”قنوت بعد از رکوع“ آیا ہے۔“ علامہ شامی کا یہ قول علی الاطلاق صحیح نہیں۔ قنوت نازلہ کی بعض حدیثیں ہیں جن میں قنوت کا قبل رکوع ہونا مذکور ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ بھی قنوت فجر کی حدیث کے راوی ہیں، اور وہ رکوع کے بعد زیادہ سے زیادہ ایک ماہ قنوت پڑھنا بیان کرتے ہیں، پھر اس کا ترک فرمانا ذکر کرتے ہیں۔ بلکہ انھیں کی ایک روایت میں ایک ماہ کے سوا ”قنوت قبل رکوع“ کا بیان ہے۔ اس قنوت کو بھی ہمارے علمائے نازلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ امام ابو جعفر طحاوی عبد الرحمن بن ابی ذی سے روایت کرتے ہیں:

”ان عمرو قنت في صلاة الفداة قبل الركوع بالسورتين“

نیز طارق ابن شہاب سے روایت کرتے ہیں:

”قال صليت خلف عمر صلاة الصبح فلما فرغ من القراءة في الركعة الثانية كبر ثم قننت ثم كبر لركوع“

اور حضرت عمر کا یہ قنوت نمازِ ہی کی صورت میں تھا۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے:

”انه كان يقنت في صلاة الصبح قبل الركوع“

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قنوت جنگِ ہی کی وجہ سے تھا۔ لہذا جب ہمارا مذہب ”قنوت قبل الركوع“ کا ہے تو نماز کی صورت میں نمازِ فجر میں اگر یہ قنوت پڑھا جائے تو اس کو قبل الركوع ہی ہونا چاہیے۔ (ملخصاً التحقیق الکامل فی قنوت النوازل ۲۰۳ تا ۲۱۰)

عہد رسالت میں قنوت بعد الركوع کی مدت:

صحیح بخاری میں ایوب سختیانی نے محمد بن سیرین سے روایت کی:

سئل انس بن مالک أقيمت النسي على الله عليه وسلم في الصبح؟ قال: نعم، فقبل: أو قننت قبل الركوع؟ قال بعد الركوع يسيراً.

اس حدیث کو مسلم نے اپنی صحیح میں اور نسائی نے سنن میں روایت کیا۔ بعض شراح نے ”یسیراً“ کا یہ معنی بیان کیا کہ رکوع سے ”تھوڑی دیر بعد“ یعنی اعتدالِ تام کے بعد۔ اور بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ ”کچھ دنوں تک“ قنوت پڑھا ہے۔ عمدة القاری میں ہے:

قال الكرمانی ای زماناً يسيراً ای قليلاً وهو بعد الاعتدال التام، وقال الطبري أراد يسيراً من الزمان لا يسيراً من القنوت لأن أدنى القيام يسمى قنوتاً لماستحال أن يوصف بالحجارة.

مگر صحیح یہ ہے کہ یہ قنوت پڑھنا بعد الركوع صرف چند دنوں تھا۔ جیسا کہ دوسری سند سے اسی حدیث میں ”یسیراً“ کی جگہ ”بہراً“ کا لفظ ہے۔ یعنی قنوت بعد الركوع صرف ایک مہینہ تھا۔ چنانچہ یہ روایت دوسرے مقام پر بخاری شریف میں یوں ہے:

”قال سألت انس بن مالک عن القنوت فقال: قد كان القنوت: قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله قال: فان فلاناً أخبرني عنك أنك قلت بعد.

الركوع؟ قال: كذب، إنما كنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً، أراد كان بعث قوماً يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلاً إلى قوم من المشركين دون أولئك وكان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ففقت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً يدعو عليهم“۔ (بخاری ۱۳۶۱)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی ان دونوں روایتوں میں ”یسیراً“ کی جگہ ”شہراً“ کا لفظ ہے جس سے ثابت ہوا کہ پہلی حدیث میں ”یسیراً“ کا یہی مطلب ہے کہ نماز فجر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھنا ”کچھ دنوں“ ہوا۔ نہ یہ کہ رکوع کے ”کچھ بعد“ یا ”تھوڑی دیر تک“ قنوت پڑھنا تھا۔ الاحادیث بفسر بعضها بعضاً۔ جب اس معنی کی تصریح خود دوسری حدیثوں سے ہو رہی ہے تو دوسرے معنوں کی طرف مدد دل کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔

ایک احتمال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس روایت میں بھی ”شہراً“ ہی رہا ہو، مگر نساخ کی تصحیف سے ”یسیراً“ ہو گیا۔ اور کتابت میں اس قسم کی تصحیفات کا ہونا کچھ مستبعد نہیں۔ مگر اس قول کی بھی ہمیں حاجت نہیں، روایت بالسنی کا دروازہ بہت وسیع ہے۔ کسی نے ”شہراً“ کہا کسی نے ”یسیراً“ کہا۔ بلکہ بعض روایتوں میں ”عشرین یوماً“ اور بعض میں ”ثلاثین صباحاً“ وارد ہوا۔ ایک روایت قتادہ عن انس یوں ہے:

قیلہ رسل ذو کوان، حصیہ اور بنو لیحیان نے اپنے دشمنوں پر غلبہ پانے کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مدد مانگی تھی۔ آپ نے ان کی مدد کے لیے ستر انصار صحابہ کو بھیجا جن کو ہم لوگ اپنے زمانے میں ”قراء“ کہتے تھے۔ وہ لوگ دن میں جنگل سے لکڑیاں کاٹ کر لاتے تھے اور رات میں نماز پڑھتے تھے۔ جب وہ ویر معونہ پہنچے تو ان کفار نے عہد شکنی کی، اور انہیں قتل کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب خبر پہنچی تو (غٹ رنجیدہ ہوئے اور) ایک مہینے تک صبح کی نماز میں قنوت پڑھا، جس میں عرب کے چند قبائل رطل، ذکوان، حصیہ اور بنو لیحیان کی ہلاکت کی دعا فرماتے۔ اور اطلق من انس جو روایت ہے اس میں ”ثلاثین صباحاً“ کا لفظ ہے۔ بالجملہ صحیح بخاری میں یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کثیر طرق سے مروی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قنوت فجر بعد الركوع حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف چند دنوں تک پڑھا، جن کی مقدار زیادہ سے زیادہ تیس دن ہے۔ لہذا جس روایت میں ”یسیراً“ واقع ہوا وہ یا تو تصحیف نساخ ہے یا روایت بالسنی ہے۔ بہر حال کرمانی

کافی قول ساقط ہو گیا کہ ”رکوع کے کچھ بعد یعنی اعتدال نام کے بعد قنوت پڑھا۔“ جس سے شاید وہ اپنے اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ یہ قنوت بعد الرکوع منسوخ نہیں، بلکہ اب بھی پڑھا جائے گا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں رکوع کے بعد ایک ماہ تک قنوت پڑھا، سمع اللہ لمن حمد کہنے کے بعد اپنے قنوت میں یوں دعا کرتے رہے: اے اللہ! ولید بن ولید اور سلمہ بن اشام اور عیاش بن ربیعہ اور کنزہ اور مسلمانوں کو نجات دے۔ اے اللہ! مضر پر اپنی پکار سخت کر، اور ان پر قحط سالی مسلط کر دے جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے زمانے میں قحط سالی ہوئی۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بعد میں دعا کرنا ترک فرما دیا، میں نے پوچھا تو کسی نے جواب میں کہا: تم نہیں دیکھتے کہ وہ لوگ جن کے لیے دعا کرتے تھے آ گئے۔

(مترجم مسلم شریف جلد اول صفحہ ۲۳۷)

ائمہ مجتہدین قنوت کے بارے میں متفق ہیں۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ہمیشہ نماز فجر میں قنوت پڑھا جائے گا، یہاں تک کہ شافعیہ اس کے ترک پر بعد کاسو کے قائل ہیں۔ امام نووی نے شرح مسلم میں فرمایا: فجر میں قنوت پڑھنا ابن سیرین و ابن ابی لیلیٰ و امام شافعی و امام احمد و اسحاق کا مذہب ہے۔ یہ لوگ رکوع کے بعد قنوت کے قائل ہیں۔ لیکن بہت سے صحابہ کرام و ائمہ مجتہدین قنوت فجر کے قائل نہیں۔ امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے صاحبزادے کا یہی مذہب ہے۔

حدیث قنوت کے راویوں میں صرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جو قنوت فجر کے قائل ہیں۔ لہذا ان کو قنوت کے منسوخ ہونے کا یا تو علم ہی نہ ہوا، اس لیے وہ اس پر مداومت فرماتے تھے۔ یا یہ کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہ کا یہ قنوت قنوت معروف نہ تھا جو بعد الرکوع کیا جاتا ہے، بلکہ وہ کسی قوم کے لیے نجات یا ہلاکت کی دعا کرتا تھا۔ جیسا کہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتن في صلاة الفجر الا ان يدعو لقوم او على قوم

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے مگر جب کہ کسی قوم کے حق میں یا خلاف دعا کرتا تھا۔ (التحقیق الکامل فی قنوت النوازل ص ۲۱۱)

صدر الشریعہ نے اپنے اس رسالہ میں اس کے علاوہ کتب صحاح و سنن سے قنوت کے تعلق سے بہت حدیثیں ذکر کی ہیں۔ اور متعدد صحابہ کرام کے آثار ذکر کیے ہیں۔ جن میں چند وہ بحثیں بھی ذکر فرمائیں جن کا ذکر ہم نے کشف الاستار کے حوالے سے گزشتہ صفحات میں کیا ہے۔

نماز میں قعدہ کی کیفیت کا بیان

طحاوی شریف میں "باب صفة الجلوس في الصلوة كيف هو؟ میں قعدہ کی کیفیت کے بارے میں تحقیق پیش کی گئی ہے۔ احادیث میں جلوس کی دو کیفیت منقول ہے۔ ایک: تورک، دوسری: افتراش۔ تورک کا مطلب ہے داہنا پاؤں کھڑا رکھا جائے، بائیں پاؤں بچھا دیا جائے، اور سرین کے بل زمین پر بیٹھا جائے۔ اور افتراش کا مطلب ہے داہنا پاؤں کھڑا رکھا جائے اور بائیں پاؤں کو بچھا کر اسی پر بیٹھا جائے۔

امام طحاوی نے اس باب میں ائمہ کرام کے تین مذاہب بیان کیے ہیں۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قعدہ اولیٰ و قعدہ اخیرہ دونوں میں "تورک" کیا جائے۔ امام شافعی قعدہ اولیٰ میں "افتراش" اور قعدہ اخیرہ میں "تورک" کے قائل ہیں۔ اور احناف دونوں قعدوں میں "افتراش" کے قائل ہیں۔ فریق اول کی دلیل حضرت یحییٰ بن سعید قطان کی یہ روایت ہے کہ لوگوں کو قاسم بن محمد نے قعدہ کر کے دکھایا:

انصب رجله اليمنى وقي رجله اليسرى وجلس على وركه ولم يجلس على قدميه.
ترجمہ: دائیں پاؤں کو کھڑا کیا اور بائیں پاؤں کو موڑ دیا اور اپنی سرین پر بیٹھے، قدموں پر نہ بیٹھے۔
پھر فرمایا کہ مجھے عبداللہ بن عبداللہ بن عمر نے ایسا ہی کر کے دکھایا، انھوں نے کہا کہ میرے والد عبداللہ بن عمر ایسا ہی کرتے تھے۔ یہی حدیث ایک اور سند سے انھیں عبداللہ بن عبداللہ سے مروی ہے کہ ان کے والد ابن عمر نے فرمایا:

انما سنة الصلوة أن تنصب رجلك اليمنى وتقي اليسرى الخ.

اس حدیث میں حضرت عبداللہ ابن عمر نے "تورک" کو سخت کہا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ابو حمید ساعدی کی حدیث ہے جسے صحاح میں نقل کیا۔ محمد بن عمرو بن غطا سے مروی ہے کہ ابو حمید ساعدی نے دس صحابہ کی موجودگی میں جن میں ابو قتادہ بھی تھے فرمایا: میں تم لوگوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا سب سے زیادہ جاننے والا ہوں۔ پھر تفصیلات

پیش کیس بہ جن میں یہ بھی فرمایا:

"أَنَّهُ كَانَ فِي الْجُلُوسَةِ الْأُولَى يَهَيَّ رَجُلُهُ الْيَسْرَى فَيَقْعُدُ عَلَيْهَا حَتَّى إِذَا كَانَتِ السَّجْدَةُ الَّتِي يَكُونُ فِي آخِرِهَا التَّسْلِيمِ أَخَّرَ رَجُلَهُ الْيَسْرَى وَقَعَدَ مَتَوَكِّئًا عَلَى شِقِّهِ الْيَسْرَى، قَالَ لِقَالُوا جَمِيعًا صَدَقْتَ"

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم قعدہ اولیٰ بائیں پاؤں کو موڑ کر اسی پر بیٹھ جاتے تھے جب قعدہ آ جس کے بعد سلام پھیرنا ہے تو بائیں پاؤں موڑ دیتے اور بائیں پہلو کے بل بیٹھتے۔ راوی کہتے ہیں کہ مجلس میں موجود تمام صحابہ نے کہا: تم نے سچ کہا۔

فریق ثالث (احناف) کی دلیل واکل بن حجر کی روایت ہے۔

واکل بن حجر فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کی ہے۔ میں نے دل میں کہا کہ حضور کی نماز اچھی طرح یاد رکھوں گا۔ فرماتے ہیں: "فَلَمَّا قَعَدَ لِلْعَشِيدِ فَوَضَّ رَجُلَهُ الْيَسْرَى ثُمَّ قَعَدَ عَلَيْهَا" جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے لیے بیٹھے تو بائیں پاؤں کو موڑ کر اسی پر بیٹھ گئے۔ راوی کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قعدہ اخیر تھا۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمر موقوف ہے، جو اس حدیث مرفوع کی موجودگی میں قاطبی حجت نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر کا اسے سنت کہنا ہو سکتا ہے ان کی مراد کسی صحابی کی سنت "ہونہ کہ" سنت رسول۔ جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہے:

"عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّدِينَ بَعْدِي"

دوسری دلیل کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث کی سند ضعیف اور منقطع ہے۔ کیونکہ عطاء بن خالد محمد بن عمرو بن عطاء سے راوی فرماتے ہیں:

حدثني رجل أنه وجد عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوساً إلى آخر الحديث

اس سے صاف واضح ہے کہ یہ سند منقطع ہے۔ کیونکہ اس حدیث کی سند کا مدار محمد بن عمرو بن عطاء پر ہے، جنہوں نے یہ حدیث ابو حمید ساعدی سے نہیں سنی۔ بلکہ وہ ایک رجل مجہول سے روایت کر رہے ہیں۔ اور محدثین اسی سند کو حجت نہیں قرار دیتے جس میں کوئی راوی مجہول ہو۔ اب اگر کوئی سند مصداق پیش کی جائے جس میں محمد بن عمرو بن عطاء بلا واسطہ حضرت ابو حمید ساعدی سے

روایت کریں تو ایسی سند وہم سے زائد نہیں۔ کیونکہ محمد بن عمرو بن عطا کی عمر کے حساب سے اس کا امکان نہیں کہ ابو حمید ساعدی سے ان کا سماع ثابت ہو۔ اور اس حدیث کی سند کے رجال میں سے صرف عبد الحمید نے محمد بن عمرو بن عطا کا ابو حمید ساعدی سے سماع بیان کیا ہے۔ اور عبد الحمید تو نہایت ضعیف راوی ہیں۔

اس پر پہنچی کا اعتراض یہ ہے کہ عبد الحمید کی تصویف درست نہیں۔ اس لیے کہ یحییٰ بن مصعب نے ان کی تمام روایات میں ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یوں ہی امام احمد بن حنبل نے۔ اور امام مسلم نے اپنی تصحیح میں ان کی روایات سے استدلال کیا ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

عبد الحمید مطعون فی الحدیث ہیں۔ انھیں سفیان ثوری نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ایسا ہی یحییٰ بن سعید قطان نے فرمایا۔ اور یحییٰ بن سعید اس فن کے امام ہیں۔ (کشف الاستار ج ۱ ص ۱۳۰)

اس حدیث کی ایک سند میں محمد بن عمرو بن عطا اور ابو حمید ساعدی کے درمیان حیاش یا عمار بن کھل ہیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن عمرو بن عطا نے یہ حدیث ابو حمید ساعدی سے نہیں سنی۔ تو ابو حمید سے محمد بن عمرو کے سماع کا ذکر جیسا کہ عبد الحمید بن جعفر نے کیا ہے درست نہیں۔ اس پر علامہ ابن حجر فتح الباری میں اعتراض کرتے ہیں کہ ثقہ راوی جس کی سماع کی تصریح کی گئی ہو اس کے لیے معترض نہیں کہ وہ اپنے اور شیخ کے درمیان کوئی واسطہ داخل کر دے۔ یا تو حدیث میں زیادت کی بنا پر، یا حدیث میں ثبات کی بنا پر۔ اور محمد بن عمرو بن عطا کے سماع کی تصریح کی گئی ہے۔ لہذا جس سند میں راوی اور شیخ کے درمیان واسطہ ذکر کیا گیا ہے وہ ”عریض فی متصل الاستانید“ کی قبیل سے ہوگی۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ محمد بن عمرو کے سماع کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور اسی میں کلام ہے۔ اس لیے کہ حضرت عامر قعسی نے ان کے سماع کی نفی کی ہے۔ اور قعسی اس فن کے امام ہیں۔ ان کی نفی نفی ہے اور اثبات اثبات ہے۔ انھوں نے محمد بن عمرو کے سماع کی نفی تاریخ وفات کی بنا پر کی ہے۔ اس لیے کہ وہ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شہید ہوئے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا یہی صحیح ہے۔ (کشف الاستار ج ۱ ص ۱۳۰)

امام طحاوی نے ابو حمید ساعدی کی حدیث کی سند پر دو اعتراض کیا ہے۔ پہلا یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء بن ابی حمید الساعدی ہے۔ جب کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع ابو حمید ساعدی سے ثابت نہیں۔ ایک سند میں محمد بن عمرو بن عطاء بن رجل عن ابی حمید ہے۔ تو یہ سند مجہول ہوئی۔ اور تیسری سند میں محمد بن عمرو بن عطاء اور ابو حمید ساعدی کے مابین عیاش یا عہاس بن سہل کا ذکر ہے، لیکن اس سند میں عہد الحمید بن جعفر ہیں جو نہایت ضعیف راوی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں محمد بن عمرو بن عطاء نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی نے صحابہ کرام کی ایسی مجلس میں یہ حدیث بیان کی جس میں ابو قتادہ بھی موجود تھے۔ جب کہ ابو قتادہ کا اس سے بہت پہلے انتقال ہو چکا تھا۔ اس لیے کہ ابو قتادہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شہید ہو گئے تھے۔ اور حضرت علی نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی تھی۔ محمد بن عمرو بن عطاء کی عمر اتنی نہیں تھی کہ انھیں ابو قتادہ کی محبت حاصل ہو جائے۔

امام طحاوی کی تائید میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ابو قتادہ کی وفات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ہو گئی تھی، موسیٰ بن عبد اللہ اور بعض روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی تھی، اور سات بکیریں کھیں۔ یہ روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار میں، بیہقی نے سنن میں اور خطیب نے تاریخ بغداد میں درج کی ہے۔

بیہقی نے اسے نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ روایت غلط ہے۔ اس لیے کہ ابو قتادہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد طویل عرصہ تک باحیات رہے۔

جو ہرقی میں اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ روایت غلط نہیں۔ کیونکہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ نیز اسے ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں بھی درج کیا ہے۔ اور استیعاب میں موسیٰ بن عبد اللہ اور عامر مضعی سے ہے: "صلی علیٰ علی ابی قتادہ فکبر علیہ مبعاً" ابو قتادہ کا انتقال سن چالیس ہجری میں ہوا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ میں تھے۔ اور "کمال" میں ہے کہ ابو قتادہ کا انتقال سن اڑتیس ہجری میں ہوا۔

بیہقی نے معرفۃ السنن میں لکھا کہ القطاع کا اعتراض درست نہیں۔ اس لیے کہ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں لکھا کہ محمد بن عمرو نے ابو حمید اور ابو قتادہ سے سنا ہے۔ ابو قتادہ کا حضرت علی کے

ساتھ شہید ہو جانے کی روایت شاذ ہے۔ اہل تاریخ کا اجماع ہے کہ ابوقنادہ ۵۴ ہجری تک باحیات رہے۔ اسے امام ترمذی، واقدی، لیث بن سعد، اور ابن منذر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی تکلفی کی اتباع کی ہے۔ فرماتے ہیں:

ابوقنادہ کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ سن چون ہجری میں انتقال ہوا۔ اس بنیاد پر محمد بن عمرو بن عطاء کی ملاقات ابوقنادہ سے ممکن ہے۔ تو جس نے ابوقنادہ کی تاریخ وفات کم لکھی ہے یہ اس کا وہم ہے۔ یا جس راوی نے ابوقنادہ کو مذکورہ صحابہ میں شمار کیا ہے، ان کو نام کے سلسلے میں التباس ہو گیا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ محمد بن عمرو کی وہ حدیث جو انھوں نے ابو حمید ساعدی سے روایت کی ہے وہ غلط ہو۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ موسیٰ بن عبد اللہ اور قسطنطین اس کے قائل ہیں کہ ابوقنادہ کی وفات حضرت علی کے عہد خلافت میں کوفہ میں ہو گئی تھی۔ حضرت علی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ اس کے رجال سب ثقہ ہیں۔ اس ثقہ پر محمود بن عمرو بن عطاء کی ابوقنادہ سے ملاقات ممکن نہیں۔ اور واقدی کے قول کہ ”ابوقنادہ کا انتقال سن چون ہجری میں ہوا“ اس کے مطابق ان کی ملاقات ممکن ہے۔ لیکن جب عیسیٰ بن عبد اللہ نے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان عیاش یا عباس بن اہل کا نام ذکر کر دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید سے نہیں سنی۔ تو منقطع ہوئی، جو آپ کے نزدیک بھی حجت نہیں ہے۔

تعب ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس حدیث کو اسی سند سے درج کیا ہے، حالانکہ ان کے نزدیک صحیح حدیث کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ سند معین اسی وقت ہوگی جب کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع ثابت ہو جائے، جو یہاں ثابت نہیں۔ صرف امکان صحیح حدیث کے لیے کافی نہیں۔ تو امام بخاری کے نہ سہی کی بنا پر یہ حدیث قصہ اخیر میں اثبات تورک کے لیے حجت نہیں۔ صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

”والمعجب من البخاري أنه ذكر هذا الحديث معناه في صحيحه عن محمد بن عمرو بن عطاء عن أبي حميد الساعدي، ومن شرطه لصحة الحديث أن لا يكون معناه إلا إذا ثبت سماع الراوي من المروي عنه وهو لم يثبت

وموجود الامكان لا يكتفي لصحة الحديث، فعلى ملعبه هذا الحديث ليس
بمحجة في البات التورك“ (كشف الاستار ثاني ۱۳۳)

تشہد کا بیان

تشہد کے کلمات متعدد صحابہ کرام سے مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود، عمر بن خطاب، عبداللہ بن عباس، ابو موسیٰ اشعری، ابوسعید خدری وغیرہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

امام مالک نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

امام شافعی اور بعض مالکیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

اور احناف نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب سے جو تشہد مروی ہے وہ یہ ہے:

التحيات لله والزكيات لله الصلوات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة
الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

حضرت عبداللہ بن عمر سے جو تشہد مروی ہے وہ یہ ہے:

بسم الله التحيات لله والصلوات لله والزكيات لله السلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين شهدت أن لا إله
إلا الله شهدت أن محمداً رسول الله.

حضرت عبداللہ بن مسعود سے جو تشہد مروی ہے وہ یوں ہے:

التحيات لله والصلوات لله والصلوات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله
وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد
أن محمداً عبده ورسوله.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی
پچھے نماز پڑھتے تو کہتے: السلام علی اللہ، السلام علی جبرئیل، السلام علی میکائیل۔ تو حضور اقدس صلی
اللہ علیہ وسلم ہماری طرف حوجہ ہوئے اور فرمایا: اللہ تعالیٰ پر سلام مت کہیں، اللہ تعالیٰ تو سلام
ہے۔ بلکہ یوں کہو، پھر تم کو تشہد سکھایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا تشہد امام طحاوی نے گیارہ طرق

سے روایت کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے جو تشہد مروی ہے وہ یوں ہے:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة
الله وبركاته سلام علينا وعلى عبادالله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأن
محمدًا عبده ورسوله. (كتاب الام للشافعي ۱۱۸/۱)

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح تشہد
سکھاتے تھے جس طرح قرآن سکھاتے تھے۔ یوں فرماتے، پھر مذکورہ تشہد بیان کیا۔ حضرت
عبداللہ بن عباس کا تشہد حضرت عبداللہ بن زبیر سے بھی مروی ہے۔

امام مالک نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ حضرت عمر نے اس
تشہد کو منبر رسول پر کھڑے ہو کر مہاجرین و انصار کی موجودگی میں لوگوں کو سکھایا تھا، اور کسی نے انکار
نہ کیا۔ لہذا اس پر صحابہ کا اجماع سکوتی قائم ہو گیا۔

امام شافعی نے حضرت ابن عباس کے تشہد کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ اس میں لفظ "المبارکات"
زائد ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں نہیں۔ اور زائد ناقص سے ادنیٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد کو ترجیح دی ہے، اس کی چند جگہیں ہیں:
(۱) اس لیے کہ اس کی سند بہت قوی ہے۔ اور تشہد ابن مسعود کے روافی تشہد ابن عباس کے
روافی سے اعلیٰ ہیں۔

(۲) تشہد ابن مسعود جتنے طرق سے مروی ہے ان تمام طرق کے روافی کا تشہد کے کلمات پر
پورا اتفاق ہے۔ کہیں ایک حرف کا یہی فرق نہیں، یہ بات کسی اور تشہد کی روایتوں کو حاصل نہیں۔

(۳) جس تشہد میں کوئی کلمہ زائد ہو اگر اسے اختیار کرنا ضروری ہو اگرچہ اس کے روافی نسبتاً کم
درجہ کے ہوں تو ضروری ہوگا کہ حضرت جابر بن عبداللہ کے تشہد کو اختیار کیا جائے جس میں شروع
میں "بسم اللہ" اور آخر میں "وأسأل الله الجنة وأعوذ بالله من النار" بھی ہے۔ حالانکہ
یہ زیادت مقبول نہیں۔ اور اس کی وجہ وہ سند ہے جس میں یہ زائد کلمات ہیں۔

(۴) امام طحاوی نے تشہد ابن مسعود کی ترجیح کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی کہ اگر تشہد کے تعلق سے
تمام روایتیں ثابت ہوں، اور قوت سند کے اعتبار سے بھی کوئی کسی سے کم نہ ہو، پھر بھی ابن مسعود

کے تشہد کو برتری حاصل رہے گی۔ بخیر نیک اس پر امت کا اجماع ہے کہ کسی کے لیے جائز نہیں کہ تشہد میں جو چاہے پڑھ دے، چاہے اس کی روایت ہو یا نہ ہو۔ بلکہ تشہد ایک خاص ذکر ہے۔ اور حضرت ابن مسعود نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تشہد نقل کیا ہے ان کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تشہد نقل کرنے والے تمام صحابہ ان کی موافقت کرتے ہیں، ہاں کسی نے تشہد ابن مسعود کے کلمات پر کچھ زائد نقل کیا ہے۔ تو تشہد ابن مسعود کے کلمات اجماعی ہوئے اور زائد کلمہ اختلافی ہوا۔ اور اجماعی کو اختلافی پر ترجیح حاصل ہے۔

(۵) تشہد ابن مسعود کی ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس تشہد کے کلمات کا اس قدر اہتمام فرمایا کہ ایک واو چھوٹ جانے پر بھی گرفت فرماتے۔ تاکہ تشہد میں کامل طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کلمات کی مطابقت ہو جائے۔ ایسا اہتمام کسی اور سے معلوم نہیں۔ یہاں تک کہ ایک شخص کو یوں تشہد پڑھتے سنا: ”بسم اللہ الصبیات للہ“ تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: کھانا کھا رہے ہو؟ (۱)

مالکیہ نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کی جو وجہ ترجیح بیان کی کہ حضرت عمر فاروق نے مجمع صحابہ میں منبر رسول پر تشہد کے کلمات سکھائے تھے اور کسی نے انکار نہ کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب نے تشہد کے کلمات بطریق ایجاب نہ سکھائے تھے کہ کوئی انکار کرتا۔ اگر

(۱) امام ابوحنیفہ کے تذکرے میں منقول ہے کہ ایک اعرابی آیا اور اشارہ سوال کیا: یا ابو داؤد! فرمایا: داؤدین۔ بولا: ہارک اللہ لیک کیا یاد رکھی لاؤلا۔ وہ چلا گیا تو لوگوں نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ یہ اشاروں میں کیا بات ہوئی؟ فرمایا: وہ تشہد کے بارے میں پوچھ رہا تھا کہ ایک واو ہے یا دو واو ہے؟ تو میں نے جواب دیا کہ دو واو ہے۔ اس پر اس نے دعا دی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو برکت دے جیسے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”هَجْرَةَ مَهَارِكَةَ لَا مَعْلُومَةَ وَلَا غُرْبَةَ“ برکت والا زیتون کا درخت جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔

تشہد ابن مسعود کی ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ مسلسل باخذ الید ہے۔ یعنی جس طرح حضرت ابن مسعود کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ پکڑ کر سکھایا اسی طرح آپ نے اور دیگر روایت نے اپنے علاوہ کو ہاتھ پکڑ کر سکھایا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابن مسعود کے تشہد پڑھنے کا حکم بیحد امر ہے۔ (ف۔ قادری)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاص انھیں کلمات کی ادائیگی ضروری قرار دیتے، اور مجمع میں موجود صحابہ خاموش رہتے تو ان صحابہ سے دیگر کلمات تشہد کیے مروی ہوتے؟ مالا تکرہ دیگر صحابہ سے تشہد کے دیگر کلمات بھی مروی ہیں، اور صحابہ کا حضرت عمر کے تشہد کے علاوہ دیگر تشہد پر عمل رہا ہے۔ جیسا کہ روایتیں گزریں۔

شافعیہ کے بعض دلائل اور صدر الشریعہ کا جواب:

شواہح کہتے ہیں کہ تشہد ابن عباس دیگر تشہد سے چار وجوہ سے افضل ہے۔

(۱) اس میں ”المبارکات“ کا لفظ زائد ہے جو دیگر تشہد میں نہیں۔

(۲) امام نووی نے کہا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے تشہد کو اس تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے: ”يَعْلَمُنَا الشَّهَادَةُ كَمَا يَعْلَمُنَا السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ“۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اس طرح تشہد سکھاتے جس طرح قرآن کی سورت سکھاتے۔

(۳) تحیت میں قرآن مجید کے موافق ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”نُحْيِيكَ مِنْ هَذَا الْقُرْآنِ“۔ یعنی جس طرح اس قرآنی تحیت کو ”مبارکۃ“ اور ”تقیۃ“ کہا گیا ہے اسی طرح ابن عباس کے تشہد میں بھی التحیات کے ساتھ ”مبارکات“ اور ”طہیات“ ہے۔

(۴) تشہد ابن عباس کو قرآنی مطابقت یہ بھی حاصل ہے کہ دیگر تشہد میں ”السلام“ معروف باللام ہے، جب کہ تشہد ابن عباس میں ”سلام“ کا صیغہ بغیر الف لام کے ہے۔ اور قرآن پاک میں عموماً سلام کا صیغہ بغیر الف لام کے آتا ہے۔ خَلَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَعْنُ، فَلَاؤُا سَلَامًا، قَالَ سَلَامٌ، وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔ اور عمدہ کلام وہ ہے جو قرآن کے مطابق ہو۔

(۵) تشہد ابن عباس تشہد ابن مسعود سے متاخر ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کم عمر اور حضرت ابن مسعود سے چھوٹے تھے۔ اور عبداللہ بن مسعود کا یہ صحابہ اور شیوخ میں سے تھے، لہذا ابن مسعود شرع کے ابتدائی احکام و امور بیان فرماتے تھے اور ابن عباس بعد کے امور بیان کرتے تھے۔

ان کے جواب میں صدر الشریعہ قول کہہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

(۱) زیادت و کسب کا جواب تو امام طحاوی نے کافی وضاحت دے دیا ہے جو اوپر گزرا۔

(۲) ایسی تاکید تو حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں بھی ہے۔ جیسا کہ خود مسلم شریف میں ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں:

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العہد وکفی بن کفہ کما
یعلمنی السورۃ من القرآن“

دوسری روایت میں ہے:

”وكانوا يتعلمونها كما يتعلم أحدكم السورة من القرآن“

(۳) تحیت میں قرآن مجید کی موافقت کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں جو تحیت ہے وہ ”تحیت من عند اللہ“ ہے۔ اور یہاں ”تحیت اللہ“ ہے۔ اور موافقت ہو بھی تو یہ بڑی فضیلت ہوگی جس میں کلام نہیں۔ کلام تو یہاں مطلقاً فضیلت میں ہے۔ اور حضرت ابن مسعود کے تشہد کو مطلقاً دیگر تشہد پر فضیلت حاصل ہے۔

(۴) سلام کا غیر معرف باللام ہونے کا جواب یہ ہے کہ السلام معرف باللام کو جو خصوصیت حاصل ہے وہ سلام غیر معرف باللام کو نہیں۔ اور جیسے سلام میں نکرہ کا صیغہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے یوں ہی السلام معرف باللام بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً:

وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اتَّبَعَ الْهُدٰى، وَالسَّلَامُ عَلٰی يَوْمٍ وَلَيْلَتٍ۔

(۵) حضرت ابن عباس کی صغریٰ سے ان کے تشہد کے متاثر ہونے پر استدلال عجیب ہے۔

اس لیے کہ اصحاب روایت و اصحاب روایت میں سے کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ تعارض کے وقت ابن عباس اور صغار صحابہ کی روایتوں کو کہاں صحابہ مثلاً حضرت ابو بکر صدیق، عمر و عثمان وغیرہم کی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور کبریا سے لازم نہیں آتا کہ ان کی ساری تعلیم پہلے ہو گئی ہو۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صغار صحابہ کے بعد سکھایا ہو۔ تعجب ہے کہ شافعیہ اس مقام پر صغریٰ کی بنا پر ایک روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، اور بے شمار مسائل میں صغار کی روایت کو چھوڑ کر کہاں صحابہ کی روایت اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے تو حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں کہا کہ حضرت ابن عباس کی روایت کو دیگر روایتوں پر اس بنا پر ترجیح دینا کہ راویان تشہد میں حضرت ابن عباس صغیر السن ہیں، یا اس بنا پر کہ ائمہ ہیں، یا اس بنا پر کہ ابن عباس کی سند حجازی ہے اور ابن مسعود کی سند کوفی ہے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ سبب ترجیح یہاں درست نہیں۔

(کشف الاستار کافی ۱۲۸، ۱۲۹)

کلمات تشہد کی تشریح:

تشہد ابن مسعود کے کلمات کی تشریح میں صدر الشریعہ نے بھرپور تفصیل کی ہے۔ جو چار صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں عتی، ابن حجر عسقلانی، طبری، البحر الرائق، بیضاوی وغیرہ کے حوالے سے بڑی مفید اور معلوم افروز باتیں پیش کی ہیں۔ جن میں سے چند پیش ہیں:

البحر الرائق میں ہے کہ التَّحِيَّات سے مراد عباداتِ قویٰ ہے۔ اور صَلَوَات سے مراد عباداتِ بدنی ہے۔ اور طِيبَات سے مراد عباداتِ مالی ہے۔ تو مفہوم یہ ہوا کہ تمام قسم کی عبادتیں اللہ ہی کے لیے ہیں۔ پھر یہ ایسا ہی جیسے کوئی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہو تو پہلے زبانی طور پر تعریفی کلمات پیش کرتا ہے، پھر خدمت کرتا ہے۔ پھر مال خرچ کرتا ہے۔

السلام علیک ایہا النبی: میں الف لام تعریف کا عہد تقدیری کے لیے ہے، یا جنس کے لیے، یا عہد خارجی کے لیے۔ تنویر تقدیر پر جو معنویت پیدا ہوتی ہے وہ سلام کے نگرہ ہونے کی صورت میں نہیں ہوتی۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام پیش کرنے میں خطاب کا صیغہ کیوں استعمال کیا گیا؟ حالانکہ حالت نماز میں کسی بشر سے خطاب ممنوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس سے پہلے بارگاہِ الہی میں تحیتِ شریف کے صیغہ سے پیش کی گئی، تو اب فیوض سے خطاب کی طرف حصول کر کے ”علیک ایہا النبی“ کہنے میں کیا حکمت ہے؟ حالانکہ سیاق و سباق کا تقاضا ہے کہ غیبت ہی کا صیغہ لایا جائے اور ”السلام علی النبی“ کہا جائے۔ اس کا جواب طبری نے یہ دیا کہ ہم اس مقام پر کلماتِ رسول کی اتباع کر رہے ہیں، جیسا ہمیں کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور عارفین کے طریقے پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ نمازی جب ملکوت کا دروازہ کھولتا ہے تو بارگاہِ الہی میں تحیت پیش کرنے کی وجہ سے اسے حرمِ قدس میں داخل ہونے کی اجازت مل جاتی ہے، وہاں پہنچ کر مناجات کرنے سے آنکھیں کھل جاتی ہیں، تو اسے یاد آتا ہے کہ یہ شرف تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اور ان کی اتباع کی برکت سے حاصل ہوئی۔ جب توجہ کی، تو دیکھا کہ حبیبِ تو حرمِ حبیب میں حاضر ہیں۔

فورا ان سے مخاطب ہو کر یوں سلام پیش کرو: ”السلام علیک ایہا النبی“۔

کلمات تشہد بطور حکایت یا بطور انشاء:

کلمات تشہد کی پوری تشریح و تفصیل کے بعد صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

اما ذکرنا بعض معانی العہد لما أن المصلي يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الإنشاء منه“

ترجمہ: میں نے کلمات تشہد کے کچھ معانی ذکر کر دیے تاکہ نمازی ان الفاظ سے ان کے معانی کا ارادہ اپنی طرف سے انشاء کے طور پر کرے۔

مجہدی میں ہے: ضروری ہے کہ تشہد کے الفاظ سے اپنی طرف سے ان معانی کا قصد کرے جن کے لیے یہ الفاظ وضع کیے گئے ہیں۔ گویا نمازی خود بارگاہ الہی میں تہیت پیش کر رہا ہے۔ بارگاہ رسالت میں سلام عرض کر رہا ہے۔ اپنے اوپر اور اولیاء احباب پر سلام پیش کر رہا ہے۔ اس تقدیر پر ”السلام علینا“ کی ضمیر جملہ حاضرین کی طرف راجع ہوگی، جو کہ امام، مقتدی اور وہاں موجود فرشتے ہیں۔

مجہدی کے اس قول سے سراج و ہاج کا یہ کلام ضعیف ہو گیا کہ: ”السلام علیک ایہا النبی“ نمازی کی طرف سے سلام پیش کرنا نہیں، بلکہ اس سلام کی حکایت ہے جو شب معراج اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پر بھیجا۔

اس کے بعد صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”السلام علینا“ کی ضمیر صرف حاضرین کی طرف لوٹنا درست نہیں، اس لیے کہ حدیث شریف سے اس کی نفی ہوتی ہے، کہ ”السلام علینا“ سے صرف حاضرین مراد لیے جائیں۔ پانچہ بخاری شریف میں تشہد کے بیان میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھانے کے بعد ارشاد فرمایا:

”فلنکم اذا قلتموها أصابت کل عبد لله صالح فی السماء والأرض“۔

ترجمہ: جب تم سلام پیش کرو گے تو یہ سلام آسمان و زمین کے تمام نیک بندوں کو پہنچے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ سلام کو صرف حاضرین تک محدود کرنا درست نہیں۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نمازی الفاظ تشہد سے شبہ معراج کی حکایت کا قصد

نہیں کرے گا۔ بلکہ انشاء تحیت و سلام کرے گا۔ تاکہ نمازی کی طرف سے ہر عہد صالح کو سلام پہنچ جائے۔

بعض روایات میں ہے کہ الفاظ تشہد معراج کی شب واقع ہوئے۔ جیسا کہ علامہ علی قاری نے مرقات میں ذکر فرمایا: مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم معراج کو گئے تو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انھیں کلمات سے حمد و ثناء پیش کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ اس کے بعد جبریل امین نے کہا: اشہد ان لا الہ الا اللہ ، و اشہد ان محمداً عبده ورسوله۔

یہ حکایت پیش کرنے سے یہ مقصود نہیں کہ نمازی تشہد پڑھتے ہوئے اسی واقعہ کی حکایت کرے۔ بلکہ نمازی کو ان کلمات تشہد سے تحیت و سلام پیش کرنا ہے۔ اسی لیے تو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء علوم شریف میں فرمایا:

”وقبل قولک ”السلام علیک“ احضر شعصہ الکرم فی قلبک ولیصدق

املاک فی انہ یملک ویرد علیک ما ہو اولی منہ“

ترجمہ: ”السلام علیک“ کہنے سے پہلے اپنے دل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کریم کا تصور کرو، سچی امید رکھو کہ یہ سلام انھیں پہنچے گا، اور وہ اس سے بہتر جواب عطا فرمائیں گے۔
(کشف الاستار ج ۱ ص ۱۳۱ تا ۱۳۲ ملخصاً)

اختتام صلوٰۃ پر سلام ایک بار ہے یا دو بار؟

اس باب میں دو فریق ہیں۔ پہلا فریق اس بات کا قائل ہے کہ نماز کے آخر میں سلام صرف ایک بار ہے، دوسرے بائیں منہ پھیرے بغیر سامنے ہی السلام علیکم کہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا ہے۔

فریق ثانی اس بات کا قائل ہے کہ نماز کے آخر میں سلام دو بار ہے۔ دوسری طرف رخ کرے اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے، توں بھی بائیں طرف رخ کرے اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے۔ یہ قول جمہور ائمہ مجتہدین کا ہے۔ جن میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ ہیں۔
امام طحاوی نے فریق اول کی طرف سے حضرت سعد بن ابی وقاص کی یہ حدیث پیش کی جو

اُن کہ صاحبزادے عامر بن سعد سے مروی ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص نے کہا:
 ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی آخر الصلوة تسلیمة
 واحدة السلام علیکم“
 صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ حدیث ابن عبد البر نے استذکار میں اور ابن ماجہ نے سنن میں بہل بن سعد ساعدی رضی اللہ
 عنہ سے روایت کی ہے۔ لیکن ان کی سند میں ”عبدالمہسن“ ہیں، جن کے بارے میں دارقطنی نے
 کہا کہ قوی نہیں، اور ابن حبان نے کہا، ان سے استدلال باطل ہے۔ یوں ہی ام المومنین عائشہ اور
 سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہما سے بھی ایک سلام کی حدیث مروی ہے۔

امام طحاوی نے فریق ثانی کی تائید میں متعدد طرق سے متعدد سندوں کے ساتھ احادیث کا
 ذخیرہ جمع کرویا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت جو درود اور دُی کے طریق
 سے مروی ہے، بس اسی میں ایک سلام کا ذکر ہے۔ ورنہ مصعب بن ثابت کے طریق سے عن عامر
 بن سعد جو روایت ہے وہ یوں ہے:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم عن یمنہ وعن یسارہ السلام
 علیکم ورحمة اللہ حتی یری بیاض خدہ من ھنأ ومن ھنأ“
 اس حدیث کو مسلم نے اپنی صحیح میں، اور ابن ماجہ اور بیہقی نے بھی نقل کیا ہے۔
 حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے:

”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن یمنہ وعن یسارہ حتی یدنو بیاض
 خدہ السلام علیکم ورحمة اللہ السلام علیکم ورحمة اللہ“۔

اسی طرح عمار بن یاسر، عبداللہ بن عمر، جابر بن سمرہ، یزید بن عازب، وائل بن حجر، ہدی بن
 عیسر، ابومالک اشجری، طلق بن علی، اوس بن اوس، ابولہب، ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہم سے
 روایتیں موجود ہیں۔ بلکہ متعدد صحابہ کرام کے آثار بھی شرح معانی الآثار میں منقول ہیں۔

امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد:

اسی باب میں امام طحاوی نے حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث بھی درج کی ہے۔ صدر الشریعہ
 نے جابر بن سمرہ کی حدیث کی متعدد تحزیبات ذکر فرمائیں۔ اور فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن سمرہ

کی حدیث ان کے روایت "عبداللہ بن قہطیہ" اور "قسیم بن طرفہ" نے روایت کی ہے۔ دونوں کی روایت امام مسلم نے تخریج کی ہے۔

عبداللہ بن قہطیہ عن جابر بن سمرہ یوں ہے:

"كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم سلعنا بآيدينا قلنا السلام عليكم، فقال: ما بال أقوام يسلمون بآيديهم كأنها أذناب خيل خمس لما يكفي أحدكم اذا جلس في الصلوة أن يضع يده على فخذه يشور باصبعه ويقول: السلام عليكم، السلام عليكم"

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھتے تو اپنے ہاتھوں سے سلام کرتے تھے۔ تو آپ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہوا کہ اپنے ہاتھوں سے سلام کرتے ہیں؟ گویا وہ سرکش گھوڑے کی دم ہوں، کیا تمہیں کافی نہیں کہ نماز میں جب بیٹھو تو ہاتھ ران پر رکھے رہو، ہاتھ سے اشارہ کرو مگر دو ہاتھ سلام کرو۔

قسیم بن طرفہ عن جابر بن سمرہ یوں ہے:

"خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي أو أكرم والهي أليديكم كأنها أذناب خيل خمس، أمكنوا في الصلوة"

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے تو فرمایا: تم لوگ اپنے ہاتھ کیوں اٹھا رہے ہو؟ گویا وہ سرکش گھوڑے کی دم ہوں نماز میں ساکن رہنا کرو۔

قسیم ابن طرفہ کی اس روایت میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں، بلکہ نماز میں ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔ تو یہ حدیث عبید اللہ بن قہطیہ کی روایت سے الگ دوسری حدیث ہوئی۔ لیکن امام نووی نے دیکھا کہ یہ حدیث تو ان کے مذہب کے خلاف جاری ہے، اس میں تو نماز میں ہاتھ اٹھانے سے منع کیا جا رہا ہے، اور نماز میں ساکن رہنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ تو انہوں نے اس حدیث میں تاویل کر دی۔ کہنے لگے: اس حدیث میں جس "رفع الایدی" سے منع کیا گیا ہے وہ سلام کے وقت "رفع الایدی" ہے۔ یعنی دونوں طرف ہاتھوں سے اشارہ کر کے سلام کرنا۔ جیسا کہ عبید اللہ بن قہطیہ کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

امام نووی کی یہ تاویل بعید ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کے

بقول حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا: ”عالمی اراکم رالمعی ابیدیکم“ پھر فرمایا: ”امسکتوا فی الصلوۃ“۔ جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں جس ”رفع یدین“ سے منع کیا جا رہا ہے وہ ”نماز کے دوران“ رفع یدین ہے۔ اور عبید اللہ بن قہطیہ کی روایت میں تصریح ہے کہ وہ ”مسلم کے وقت“ رفع یدین تھا، اس میں ”امسکتوا فی الصلوۃ“ کا ذکر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ الگ حکم ہے اور یہ الگ حکم ہے۔ تو جس طرح سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہیں اسی طرح دوران نماز بھی ”رفع یدین“ کی اجازت نہیں (یعنی قیام و رکوع و سجود کے وقت)۔ ان دونوں حدیثوں کا سیاق الگ الگ ہے۔ لہذا ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی قرار دینا درست نہیں۔ اسی لیے علامہ ذیلعلی نے فرمایا: یہ دونوں دو حدیثیں ہیں جن میں بعض بعض کی تفسیر نہیں کر رہی ہے۔ اس لیے کہ جو سلام کے وقت ہاتھ اٹھائے اس کو یہ نہیں کہا جائے گا ”امسکن فی الصلوۃ“ یہ تو اسے کہا جائے گا جو دوران نماز ہاتھ اٹھائے۔

صدر الشریعہ مزید فرماتے ہیں:

ان دونوں حدیثوں کو ایک قرار دینا لگتو تدبیر کی بنا پر ہوگا۔ اس لیے کہ عبید اللہ بن قہطیہ کی حدیث تشہد کے بعد سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر محمول ہے۔ اور حمیم بن طرفہ کی حدیث داخل صلاۃ رفع یدین پر محمول ہے۔ دونوں ہدایتوں کے الفاظ پر غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں الگ الگ واقعے ہیں۔ چنانچہ حمیم بن طرفہ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ جن لوگوں سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے وہ لوگ اس وقت آپ کی اقتدا میں نہ تھے۔ اس لیے کہ اس حدیث میں ہے: ”دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن رايعونا ايدينا“۔ مسلم کی روایت میں ہے: ”خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ارشاد اس وقت ہوا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہو رہے تھے، اور یہ لوگ اپنی اپنی نمازوں میں تھے۔ جب کہ عبید اللہ بن قہطیہ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کر رہے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم امامت فرما رہے تھے، مقتدیوں کو دیکھا کہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھا رہے ہیں تو سلام پھیرنے کے بعد انہیں ایسا کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

”كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم ساعطينا بايدينا فلما السلام

علیکم، فقال: ما بال أقوام الخ.

امام زیلعی پر ایراد اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام زیلعی نے جو ان دونوں روایتوں کو الگ الگ قرار دیا ہے تو شافعیہ نے ان پر یہ اعتراض کیا: ظاہر یہی ہے کہ یہ دونوں دو حدیثیں نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی حدیث ہے۔ ایک دوسری کی تفسیر کر رہی ہے۔ اس لیے کہ راوی ایک ہے یعنی جابر بن سمرہ، اور متن ایک ہے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ کلام عقل و فہم سے بعید ہے۔ اولاً: اس لیے کہ راوی کے ایک ہونے سے اس کی روایتوں کے ایک ہونے پر استدلال عجیب اور مضحکہ خیز ہے۔ ثانیاً: اس لیے کہ ”حدیث متن“ کا قول بالکل غلط ہے۔ جو دونوں متن دیکھنے والے پر پوشیدہ نہیں۔ (ملخص کشف الاستار ج ۱، ۱۵۸، ۱۵۹)

اختتام نماز پر سلام فرض ہے یا سنت ہے؟

اس باب میں امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت نقل کی ہے:

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلوة الطهور و احرامها التكبير و احلالها التسليم“.

دیگر روایات میں ”محرمہا التكبير و تحليلها التسليم“ ہے۔ چونکہ نماز جب اللہ اکبر کہ کر نماز کا آغاز کرتا ہے تو اس سے وہ تمام کام اس پر حرام ہو جاتے ہیں جو نماز کے باہر وہ کر سکتا تھا۔ مثلاً کھانا، پینا، پھرنا، گفتگو کرنا وغیرہ۔ اسی لیے اسے تکبیر تحریمہ کہا جاتا ہے۔ اور جب سلام پھیر دے تو ساری چیزیں اس کے لیے حلال ہو جاتی ہیں جو نماز کی وجہ سے اس پر حرام ہو چکی تھیں۔ لہذا تسلیم کو تحلیل یعنی حلال کرنے والا قرار دیا گیا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بعض ائمہ کرام یہ فرماتے ہیں کہ سلام فرض ہے۔ اس کے بغیر کسی اور طرح سے نماز سے باہر آئے تو نماز نہ ہوگی۔ یہ قول حضرت سفیان ثوری کا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور صاحبین سلام کی فرضیت کے قائل نہیں۔ بلکہ قعدہ اخیرہ مقدسہ کو فرض قرار دیتے ہیں۔ تشہد پڑھنا اور سلام پھیرنا فرض نہیں (بلکہ واجب ہے)۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أخذ بيده وعلمه الشهد وقال: فلاذا فعلت هذا أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك، ان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد“۔ (شرح معانی الآثار باب السلام في الصلوة الخ)

اس حدیث میں سلام کے بغیر نماز پوری ہونے کا ذکر ہے۔ اگر سلام فرض ہوتا تو نماز اس کے بغیر پوری کیسے ہوتی؟

امام طحاوی نے حنفی کی تائید اور فریق اول کے رد میں فرمایا کہ حضرت علی کی جس روایت سے استدلال کیا گیا ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ عامر بن ضمیر روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”اذا وضع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته“

جب نماز کی آخری سجدے سے سر اٹھائے تو اس کی نماز پوری ہوگئی۔

حضرت علی کی اس روایت کی بنا پر کہا جائے گا کہ آپ کی پہلی روایت میں ”تحتلها التسليم“ کا یہ معنی نہیں کہ سلام کے بغیر کسی اور طرح فارغ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ معنی ہے کہ سلام سے ہی نماز مکمل کرنی چاہیے۔

امام بیہقی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

بیہقی نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ دونوں روایتوں کی تخریج کی ہے۔ اور چونکہ پہلی حدیث ان کے مذہب کے مطابق ہے اور دوسری حدیث ان کے مذہب کے خلاف جاتی ہے، اس لیے پہلی حدیث ”تحتلها التسليم“ ذکر کرنے کے بعد امام بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث دلیل ہے کہ حضرت علی کی دوسری روایت ضعیف ہے۔ جس میں ہے کہ: نماز کے آخری سجدے سے فارغ ہوتے ہی نماز پوری ہو جاتی ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں:

اولاً اس لیے کہ اس روایت کے راوی عامر بن ضمیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

ثانیاً: اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اس کے خلاف خود کوئی قول نہیں کر سکتے۔

چنانچہ: حضرت علی کا یہ قول اگر صحیح وثابت بھی ہو تو اس پر قول رسول کو ترجیح دی جائے گی، جسے خود حضرت علی اور دیگر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مقابل کسی

کا قول حجت نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

اقول: اولاً: پہلی حدیث (حدیث تھلیل) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عبد اللہ بن محمد بن عقیل نے روایت کیا ہے، اور ان کی شہادت میں کلام ہے۔ ابن سعد نے کہا کہ منکر الحدیث ہیں۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ حضرت امام مالک ان سے روایت نہیں کرتے تھے۔ یحییٰ بن سعید قطان بھی ان سے روایت نہیں کرتے۔ یحییٰ بن معین کے نزدیک وہ حجت نہیں، ضعیف الحدیث ہیں۔ علی نے جائز الحدیث کہا۔ نسائی نے ضعیف کہا۔ ترمذی نے کہا: صدوق ہیں، بعض اہل علم کو ان کے حافظے میں کلام ہے۔

ثانیاً: حدیث تھلیل اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نماز سے خروج سلام ہی کے ذریعہ ہوگا، کسی اور ذریعہ سے نہیں ہو سکتا۔ ہاں بطریق مفہوم یہ بات مذکورہ حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، لیکن مفہوم سے استدلال اکثر کے نزدیک ضعیف ہے۔

چالاً: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث کے راوی عامر بن ضمرہ کو علی بن مدینی اور احمد بن عبد اللہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور ان سے سنن اربیعہ نے احادیث تخریج کی ہے۔

راجعاً: یہ کہنا کہ ”حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف قول نہیں کر سکتے“ یہ درست ہے۔ لیکن آپ کا مقصد تو اس استدلال کو الٹ سکتا ہے، کہ حضرت علی کے قول کو ان کی روایت کا ماتم قرار دے۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اس کے خلاف ان کا قول بلا سبب نہیں ہو سکتا۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ حضرت علی کے نزدیک وہ حدیث منسوخ ہو۔

خلاصاً: حدیث تھلیل کا معنی وہ نہیں جو فریق اول کی مراد ہے۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نماز کو سلام کے ذریعہ نماز سے باہر نکلنا چاہیے۔ اس کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱، ۱۷۰، ۱۷۱)

”فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ“ کلام رسول ہے یا کلام ابن مسعود:

حضرت ابن مسعود کی حدیث کا یہ جملہ ”فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ“ اسی

سے احناف یہ استدلال کرتے ہیں کہ قعود اخیر فرض ہے، سلام فرض نہیں۔ جب کہ شافعیہ سلام کو ”حدیث تحلیل“ کی بنا پر فرض قرار دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ جملہ کلام رسول ہے۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر تشہد سکھایا، اور پھر فرمایا: تم اتنا پڑھ لو یا اتنا کر لو تو تمہاری نماز پوری ہوگئی۔

یعنی اور دار قطنی نے کہا کہ حدیث کا یہ آخری حصہ درج ہے۔ دراصل وہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا کلام ہے، جس کو راوی نے کلام رسول میں داخل کر دیا ہے۔ اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت ابن مسعود کی مذکورہ حدیث ابوداؤد نے اپنی سنن میں، امام احمد نے اپنی مسند میں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں درج کیا ہے۔ نیز اس حدیث کی تخریج دار قطنی، بیہقی، ابوداؤد طیالسی، اور دارمی نے بھی کی ہے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں:

”اذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلواتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد“

امام بیہقی کا کلام اور صدر الشریعہ کا جواب:

بیہقی نے اس حدیث کو متصل ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

اس حدیث کو متعدد راویوں نے زہیر بن معاویہ سے روایت کیا ہے۔ اور زہیر نے حدیث کے آخری حصے کو اول حصے میں داخل کر دیا ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا کہ زہیر سے بعض حصہ یاد کرنے سے رو گیا۔ احمد بن یونس نے زہیر سے روایت کیا اور کہا کہ اس حدیث کا کچھ حصہ زہیر کے نوشتے سے مٹ گیا، یا پھٹ گیا۔ شاہ بن سوار نے اس حدیث کو زہیر سے روایت کیا ہے، تو انہوں نے اس حدیث کے آخر کو اول سے جدا کر کے بیان کیا۔ اور آخری حصے کو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول قرار دیا۔ گویا شاہ بن سوار نے یہ حدیث زہیر سے اس وقت لی ہوگی جب یہ پوری حدیث ان کے حافظے میں یا نوشتے میں تھی۔ یہ روایت ان لوگوں کی روایت کے مقابل زیادہ صحیح ہے جنہوں نے اسے ”مدرج“ کر دیا ہے۔ شاہ بن سوار عن زہیر عن الحسن بن الحر کی متابعت بھی موجود ہے، کہ خسان بن ربیع نے عن ابن ثوبان عن الحسن بن الحر یہ روایت بیان کی ہے، اس میں

بھی آخری حصہ کو قول ابن مسعود قرار دیا ہے۔ مجھے ابوظہر ثقیف نے ابوعلی سے بتایا کہ اس روایت میں زہیر کو وہم ہو گیا، اور انھوں نے قول صحابی کو قول رسول میں مدرج کر دیا۔ وہ یہ ہے: ”اذا فعلت هذا فقد قضيت صلاحك“ یہ عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے۔

نیز بیہقی نے یہ بھی دلیل دی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود کو ابتدائی دور میں تشہد سکھایا تھا جب تشہد شروع ہوا تھا۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم ہوا۔ اس لیے کہ صحابہ نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا تھا قلنا السلام علیک فکیف الصلوۃ علیک“ اس کے بعد سلام پھیرنے کی مشروعیت ہوئی۔ تو اب حکم اس کی طرف پھر گیا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ”اذا فعلت هذا فقد قضيت صلاحك“ تو ابتدائی دور کی بات ہے، سلام کا حکم اس کے بعد آیا۔ تو پہلے وہ حکم تھا کہ ”اس قدر سے نماز مکمل ہو گئی“ لیکن اب تو سلام پھیرنے کا حکم آ گیا۔ تو اب یہی حکم مانا جائے گا۔ اسی کے مثل دارقطنی نے بھی کلام کیا ہے۔

بیہقی کی پوری بحث کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: حدیث ابن مسعود کی یہ زیادت محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے، جنہوں نے اسے کلام رسول قرار دیا ہے۔ ان میں عبد اللہ بن محمد ثعلبی ہیں جن کی روایت ابو داؤد میں ہے۔ ابو حسان، احمد بن یونس، اور ابو نعیم ہیں جن کی روایتیں طحاوی اور دارمی میں ہیں۔ موسیٰ بن داؤد ہیں جن کی روایت دارقطنی اور ابو داؤد طیالسی میں ہے۔ یحییٰ بن آدم ہیں جن کی روایت مسند امام احمد بن حنبل میں ہے۔ اور یحییٰ بن یحییٰ ہیں جن کی روایت بیہقی میں ہے۔ سب نے اسے کلام رسول قرار دیا ہے۔ ہاں شہاب بن سوار اور حسان بن ربیع نے اسے روایت کیا ہے جس میں انھوں نے اسے ابن مسعود کا کلام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ بیہقی اور دارقطنی نے روایت کیا۔ تو اس کی بنا پر دارقطنی، بیہقی، ابن حبان اور خطیب نے اس زیادت کو معطل قرار دے دیا، اور اسے مدرج کہہ دیا۔ یہ ایک ثقہ راوی کی بنا پر متعدد وثقات کی روایت کو خطا قرار دینا ہے۔ اس جیسی بنیاد پر ایک جماعت کی روایت معطل نہیں ہوتی۔ اور بیہقی کا یہ کہنا کہ ”یہ زہیر کا وہم ہے“ غلط ہے۔ اس لیے کہ اسی حدیث کو امام ابو حنیفہ نے حسن بن حر سے اسی سند و متن کے ساتھ موصوفاً مرفوعاً روایت کیا ہے، اور اس سند میں زہیر بھی نہیں ہیں جن کی طرف ادراج منسوب کر دیا گیا ہے۔

در اصل شاہ بن سوار اور غسان بن ربیع نے اس آخری حصہ کو ابن مسعود کا کلام قرار دیا۔
الجبہ ہر اٹلی میں ہے کہ غسان کو خود دار قطنی نے ضعیف قرار دیا۔ اور بیہقی نے بحیرات حدیث کے
بیان میں ذکر کیا کہ غسان کو یحییٰ بن یحییٰ نے بھی ضعیف کہا ہے۔ ایسی سند سے ایک جماعت وثقات
کی روایت کو معطل نہیں قرار دیا جاسکتا جنہوں نے پوری حدیث کو کلام رسول کے طور پر بیان
کیا ہے۔

بالفرض یہ سند صحیح بھی ہو تو عرض ہے کہ کوئی راوی حدیث کے کسی حصہ کو موقوف روایت کرے
اور دوسرا راوی اسے مرفوعاً روایت کرے تو موقوف کی بنیاد پر مرفوع معطل کیسے ہو جائے گی؟ اس
لیے کہ دفع تو زیادت ہے، جو اگر ثقہ کرے تو اسے قبول کیا جائے گا۔ لہذا حدیث ابن مسعود کے تمام
طریق کے پیش نظر یہ کہنا بہتر ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنا تو ایک بار مرفوعاً روایت کیا، دوسری بار اس پر فتویٰ دیا۔ یہ بہترین توجیہ ہے، جس میں ایک
جماعت کو خطا وار قرار نہیں دینا پڑتا۔ پھر اگر اس روایت میں کسی راوی کا وہم مان بھی لیا جائے تو کیا
ضروری ہے کہ وہ وہم زہیری کا ہو؟ جنہوں نے اس حصہ کو موصولاً روایت کیا۔ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے
کہ یہ وہم شاہ بن سوار کا ہو، جنہوں نے اسے کلام ابن مسعود قرار دے دیا ہے۔

علامہ عینی نے فرمایا کہ ابوداؤد نے پوری حدیث کو موصولاً ہی روایت کیا ہے اور اس پر سکوت
کیا ہے۔ اگر آخری حصہ مدرج ہوتا تو ضرور اسے بیان کرتے، اس لیے کہ امام ابوداؤد کا طریقہ ہے
کہ ایسے امور کو وہ بیان کر دیتے ہیں۔

امام ابن ہمام نے فرمایا کہ بالفرض اگر اسے مدرج بھی مان لیا جائے تو اس کا حاصل یہ ہوگا
کہ اتنا حصہ حدیث موقوف قرار پائے گا۔ اور اس قسم کے امور میں حدیث موقوف بھی حدیث
مرفوع کا درجہ رکھتی ہے۔ اس لیے کہ یہ امر عقل و خرد سے طے ہونے والا نہیں۔ بہر حال اس سے
تحدید اخیرہ کا فرض ہونا ثابت ہوتا ہے، اور درود اور سلام کا فرض نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (کشف
الاستار ج ۱، ص ۱۷۵)

وتر کا بیان

وتر کے تعلق سے پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ ایک رکعت کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین ایک سلام کے ساتھ تین رکعت کے قائل ہیں۔ دو سلام کے ساتھ تین رکعت تو فریق اول بھی مانتا ہے۔ امام طحاوی نے اولاً فریق اول کی مستند حدیث درج فرمائی جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے:

”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الوتر رکعة من آخر الليل“.

جمہور ائمہ نے اس حدیث کو ایک رکعت وتر کی اصل قرار دیا ہے۔ ہاں امام مالک کے نزدیک اس ایک رکعت سے پہلے ایک سلام کے ساتھ ایک فتنع (دو رکعت) ہونا چاہیے۔ ابن عربی نے کہا: ایک رکعت صرف وتر میں ہی مشروع ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی دلیل چند حدیثیں ہیں، حضرت عمران بن حصین کی حدیث یہ ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ فی الوتر فی الركعة الاولى: سبح اسم ربک الاعلیٰ، وفي الثانية: قل یا ایہا الکافرون، وفي الثالثة: قل هو اللہ احد“.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت یوں ہے:

”ان رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صلوة اللیل فقال مشی مشی

فاذا خشیت الصبح فعمل رکعة توتر لک صلوتک“ (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر سے ہی ایک شخص نے وتر کی رکعات کے بارے میں پوچھا تو فرمایا:

أعوف وتر النهار؟ قلت نعم، صلوة المغرب، قال صللت“.

ام المومنین حضرت صدیقہ کی روایت یہ ہے:

ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی

احدی عشرة رکعة، یصلی أربعاً فلا تسال عن طولہن وحسنہن ثم یصلی أربعاً

فلا تسال عن طولہن وحسنہن ثم یصلی ثلاثاً، فقالت عائشة: فقلت یا رسول

اللہ انتم قبل ان توتر؟ قال: یا عائشة ان عینی تنلمان ولا ینام قلبی.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔

(۱) یہ ایک رکعت دو رکعت کو دو تریادے گی، جو معلوم ہوا کہ رات کی نماز دو دو رکعت ہے، آخری دو

رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملائی جائے گی جس سے آخر کی دو رکعت تین رکعت ہو جائے

گی۔ (ف۔ قاری)

امام نووی کے استدلال کا جواب:

امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: اقل وتر ایک رکعت ہے۔ اور اکیلی رکعت سے بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت وتر درست نہیں۔ اور ایک رکعت کی کوئی نماز نہیں ہوتی۔ صحیح حدیثیں امام ابو حنیفہ کے اس قول کی تردید کرتی ہیں۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: بلکہ ہماری تائید میں متعدد صحیح حدیثیں ہیں جو امام نووی کے اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پہلی روایت جسے ابو عمر بن عبد اللہ نے ”تمہید“ میں ابو سعید خدری سے روایت کیا: ”ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت من البصرة، ان يصلي الرجل واحدة يوتر بها“۔

دوسری روایت عبد اللہ بن مسعود کی ہے جسے موطا میں امام محمد بن حسن شیرازی نے درج کیا: ”ما أجزأت ركعة واحدة قط“۔

تیسری روایت حضرت ام المومنین کی ہے۔ جسے ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کیا ہے:

عبد اللہ بن قیس کہتے ہیں میں نے ام المومنین عائشہ صدیقہ سے پوچھا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کتنی رکعت وتر پڑھتے تھے؟ فرماتی ہیں: چار اور تین رکعتیں، چھ اور تین رکعتیں، آٹھ اور تین رکعتیں، دس اور تین رکعتیں۔ نہ سات سے کم وتر پڑھتے، نہ تیرہ سے زائد۔

اس حدیث میں ام المومنین نے تین رکعت وتر کو صراحتاً بیان کیا، اور ایک رکعت وتر بیان نہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رکعت تیرا (یک رکعت نماز) غیر مجزئ ہے۔ (مختصا کشف الاستار ج ۱ ص ۱۸۳)

”لا توترُوا بثلاث“ کی شاعرانہ توجیہ:

جمہور ائمہ کرام تین رکعتی وتر کے خلاف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”لا توترُوا بثلاث وأوترُوا بخمس أو بسبع ولا تشبهوا بصلوة المغرب“

یعنی تین رکعت وتر نہ پڑھو پانچ پڑھو یا سات، مغرب کی نماز سے مشابہت مت کرو۔
ام المومنین کا بھی ارشاد ہے کہ وتر پانچ یا سات رکعتیں تھیں، تین رکعت بتیرا مانی جاتی تھی۔
فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے لکھا:

بعض حنفیہ ایک سلام سے تین رکعات وتر کے قول پر یوں بھی استدلال کرتے ہیں کہ
”موصولاً تین رکعتی وتر کے جواز پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اس کے علاوہ میں صحابہ کا اختلاف
ہے۔ تو ہم نے اجماعی موقف کو اختیار کر لیا، اور اختلافی امر کو چھوڑ دیا۔“ اس پر محمد بن نصر مروزی
نے حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے اعتراض کیا:

”لَا تَوَلُّوْا بَطْلًا لِّشَبْهٍ اَوْ بِصَلَاةِ الْمَغْرِبِ“۔

اسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور اس کی سند بخین کی شرط پر ہے۔ اس میں تو تین رکعتی وتر
سے منع کیا گیا ہے، تو اس پر صحابہ کا اجماع کیسے ہو گیا؟ نیز حضرت عائشہ ام المومنین سے بھی مروی
ہے کہ تین رکعتی وتر ناپسند کرتی تھیں۔ حضرت سلیمان بن یasar سے ہے: ”اِنَّ كَرِهَ الثَّلَاثَ فِي
الْوُتْرِ“ اور فرماتے ”لَا يَشْبَهُ النَّظْرُوعُ الْفَرِيضَةُ“۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تین
رکعت وتر ادا کرنا تو ثابت ہے، لیکن موصولاً تین رکعت وتر ادا کرنا ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ
راوی نے یہ نہ بیان کیا کہ حضور نے تین رکعتیں ایک سلام سے ادا فرمائیں یا دو سلام سے۔
اس کا جواب خود علامہ ابن حجر نے دیا کہ حاکم کی یہ روایت اس کی صریح رد کرتی ہے جو ام
المومنین سے مروی ہے:

”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوتر بثلث لا يبعد الا في آخرهن“

نسائی نے ابی بن کعب کی یہ روایت تحریر کی:

يوتر بسم ربك الاعلى وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد ولا يسلم

الا في آخرهن۔

اور متحد طریق سے یہ بیان کیا گیا کہ تینوں سورہیں تین رکعتوں میں پڑھی گئیں۔ ہو سکتا ہے

یہ روایتیں محمد بن نصر کے نزدیک ثابت نہ ہوں۔

ان روایات اور ان روایات کے درمیان جن میں مغرب کی نماز کے ساتھ کعبہ سے منع کیا گیا
ہے، تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ”لَا تَوَلُّوْا بَطْلًا“ کو یعنی تین رکعت وتر سے نبی کو رو تشہد کے ساتھ

پڑھنے پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایک تشہد سے تین رکعتیں وتر پر سلف کا عمل رہا ہے، مثلاً محمد بن نصر نے ہی روایت کیا: ”ان عمر کان ینہض فی الثالثة من الوتر بالتکبیر“ دوسری سند سے یوں روایت کیا: ”ان عمر اوتر بثلاث لم یسلم الا فی آخرهن“ تیسری سند سے یوں ہے: ”انه کان یوتر بثلاث لا یقعد بینهن“۔ اور عبداللہ بن مسعود، انس بن مالک اور ابوالعالیہ کے بارے میں جو مروی ہے کہ ان حضرات نے تین رکعت وتر مغرب کی طرح ادا کی، اس کی تاویل یہ کی کہ ان حضرات کو شاید نبی والی حدیث نہ پہنچی ہو۔

صدر الشریعہ ان اعتراضات کے جوابات میں ارشاد فرماتے ہیں:

اقول: محمد بن نصر کا یہ قول کہ ”تین رکعت وتر ممنوع و مکروہ ہے“ اس کا مفہوم وہ نہیں جو انھوں نے بیان کیا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تین رکعت وتر اس طرح پڑھی جائے کہ اس سے پہلے کوئی تطوع نہ پڑھے، یہ ناپسند ہے۔ یہی مفہوم ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا: ”لا توتروا بثلاث تشبهوا بصلوة المغرب“ تو جس طرح مغرب سے پہلے کوئی نفل نہیں پڑھی جاتی اسی طرح نفل پڑھے بغیر وتر پڑھی جائے تو یہ وتر مغرب کی طرح ہو جائے گی اور ناپسند ہوگی۔ یہ معنی نہیں کہ مطلقاً تین رکعت وتر سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے وتر کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: اعراف و نو النہار؟ اگر اس نفل کا معنی وہی ہوتا جو محمد بن نصر نے بیان کیا، تو اس حدیث کا جملہ ”اعراف و نو النہار“ لغو اور بے معنی ہو کر رہ جاتا۔

علامہ عینی نے اس نفل کی توجیہ میں فرمایا: کہ یہ نفل تشبیہ الذات بالذات پر وارد نہیں، بلکہ تشبیہ اصلۃ بالصلۃ پر وارد ہے۔ یعنی وتر و مغرب کے ”مردی تہہ“ سے منع نہیں کیا گیا، بلکہ ”ومنفی تہہ“ سے منع کیا گیا ہے۔ ہماری اس توجیہ کی تائید سلیمان بن یسار کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: ”لا یشبه التطوع الفریضة“ نفل فرض کے مشابہ نہیں ہونا چاہیے۔ اگر اس کا معنی یہ ہو کہ نفل نماز تعدد رکعات میں فرض نماز کے مشابہ نہیں ہونا چاہیے، تو لازم آئے گا کہ دو رکعتی نفل اور چار رکعتی نفل مکروہ ہو۔ اور کوئی اس کا قائل نہیں۔ بلکہ اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

رہی حافظ ابن حجر کی تطبیق، جو انھوں نے تین رکعت وتر کی حدیث اور تہہ بصلوۃ المغرب سے ممانعت کی حدیث کے درمیان دی ہے (کہ دو تشہد کے ساتھ تین رکعت سے نہیں ہے) یہ تطبیق

درست نہیں۔ اس لیے کہ حضرت عمر کے بارے میں جو روایت ہے کہ ”آپ تکبیر کہہ کر تیسری رکعت کے لیے اٹھ جاتے تھے“ اس سے لازم نہیں آتا کہ دو رکعت پر تشہد نہیں پڑھتے تھے۔ دوسری حدیث: ”ان عمر اوتر بثلاث لم یسلم الا فی آخرہن“ یہ روایت بھی دو رکعت کے بعد تشہد کی نفی نہیں کرتی۔ ہاں تیسری روایت: ”انہ کان یوتر بثلاث لا یقلعہ بینہن“ اس سے قطعاً اوّلیٰ کی نفی ہوتی ہے، لیکن اس حدیث کی تاویل کی جائے گی کہ یہ اس دور کی بات ہے جب کہ وتر کی کوئی خاص تعداد متعین نہیں تھی، اختیار تھا کہ جو چھٹی چاہے پڑھے۔ جیسا کہ بھی تاویل اس روایت میں بھی کی جاتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعت وتر ادا کرتے اور صرف پانچویں رکعت پر قطعہ کرتے ”یوتر بخمس ولا یجلس الا فی آخرہن“۔

حافظ ابن حجر کی مذکورہ تاویل سے کم از کم اتنا ثابت ہوا کہ یہ نفی ”عدد رکعات“ پر نہیں، بلکہ ”وقف رکعات“ پر ہے۔ لہذا وتر کی نماز وصف اور ہیئت کے اعتبار سے مغرب سے مختلف ہو تو پھر نفی وارد نہیں ہوگی۔ اس تقدیر پر ہم کہہ سکتے ہیں حنفیہ جو تین رکعت وتر کے قائل ہیں وہ تیسری رکعت میں سورہ فاتحہ اور غم سورہ کے وجوب کے قائل ہیں، نیز وتر میں دعائے قنوت کو بھی واجب قرار دیتے ہیں، اور یہ امور مغرب کی نماز میں نہیں۔ نہ غم سورہ نہ قنوت۔ تو وہ مشابہت زائل ہوگئی جس سے منع کیا گیا تھا۔

ربا ان کا یہ قول کہ عبداللہ بن مسعود، انس بن مالک اور ابوالعالیہ نے جو تین رکعت وتر پڑھی شاید انھیں نفی کی حدیث نہ پہنچی ہو۔ اس کلام کا کچھ حاصل نہیں۔

ایک سلام سے تین رکعت وتر کے اثبات میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

تین رکعت وتر حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ، وابن عباس و دیگر صحابہ کرام کی روایتوں

سے ثابت ہے۔ سعید بن ہشام نے ام المومنین سے روایت کیا:

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“

دوسری روایت میں ہے حنفیہ و ائمہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”من أحب ان یوتر بثلاث رکعات فلیفعل“

اٹھا
کان
تھی۔

مالک کا
دعوت آ
کر کے
ملیکہ ان
”فہ“

من
۶

نفل نماز

نماز گھڑی

کی صف

مردوں کا

مردوں۔

بجھوال

پچھلے کھڑے

ہوں۔

لَهَا الْكَافِرُونَ“ اور تیسری میں ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھتے تھے۔ اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ، ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا ہے۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ تیسری رکعت متصل تھی، الگ نہیں تھی۔ ان روایتوں سے تین رکعت وتر کا ثبوت ملتا ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱، ۲۲۲ تا ۲۲۴)

صف کے پیچھے مقتدی کا تنہا قیام:

امام طحاوی نے ”باب الرجل یصلی بالرجلین ین یقبہما“ میں حضرت انس بن مالک کی مشہور حدیث درج کی ہے کہ ان کی والدہ حضرت ملیکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی، جب حضور علیہ السلام کھانے سے فارغ ہوئے تو نماز کے لیے چٹائی منگوائی جسے صاف کر کے اسی پر آپ نے امامت فرمائی، پیچھے انس بن مالک اور عقیم نے صف لگائی، اور حضرت ملیکہ ان دونوں کے پیچھے تنہا کھڑی ہو گئیں۔

”لقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصفت أنا والیتیم وراءہ والعجوز من وراءنا“۔

اس حدیث پاک پر حاشیہ درج کر کے حضور صدر الشریعہ نے متعدد مسائل کا استنباط کیا، مثلاً: نفل نماز کی جماعت کا جواز، (دوسرے مقام پر اس کے لیے تدائی کی شرط کو ثابت کیا ہے۔) نفل نماز گھر میں افضل ہے۔ نماز کی جگہ میل کچیل سے بھی صاف ہونی چاہیے۔ بچہ عورت کی بجائے مرد کی صف میں کھڑا ہوگا۔ عورتیں مردوں کے پیچھے ہوں گی۔ اسی سے یہ بھی مستحکم کیا گیا کہ عورتوں کا مردوں کی امامت کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ جب عورت کا مقام بچے سے بھی پیچھے ہے تو مردوں سے آگے کیسے بڑھ سکتی ہیں۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سمجھوال بچے کی نماز درست ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ روآؤدی مقتدی ہوں تو ایک ساتھ امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے۔ یہ بھی کہ عورتیں جماعت سے نماز پڑھیں تو مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں گی۔ اگر عورت مرد کے محاذی ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

شراح بخاری ابن بطلال پر صدر الشریعہ کا ایراد:

اس کے بعد ابن بطلال کا ایک استدلال ذکر کر کے اس کا رد کرتے ہیں: فرماتے ہیں: واستدل به ابن بطلال على صحة صلوة المنفرد خلف الصف، لأنه لما ثبت

ذلک للمرأة کان للرجل اولیٰ اھ۔
ترجمہ: اس حدیث سے لیکن بطلان نے استدلال کیا ہے کہ صف کے پیچھے مقتدی تھا کھڑا
ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ جب ایسا عورت کے لیے درست ہے تو مرد کے لیے بدھ اولیٰ درست
ہونا چاہیے۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:
یہ استدلال قاسد ہے۔ اس لیے کہ عورت کے لیے صف کے پیچھے تھا کھڑا ہونا اس لیے
درست ہوا کہ اس کے لیے مردوں کے ساتھ قیام جائز نہیں، برخلاف مرد کے، کہ وہ تو مرد کے ساتھ
کھڑا ہوسکتا ہے، اور مردوں کی صف میں داخل بھی ہوسکتا ہے، اور کسی شخص کو صف کے کنارے سے
کھینچ کر اپنے ساتھ بھی کھڑا کر سکتا ہے، تو دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے۔
صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

أقول: هذا الإستدلال فاسد، لأن المرأة إنما جازت صلوتها خلف الصف
لأنها لا يجوز لها القيام مع الرجال، بخلاف الرجل فإن له أن يقوم معه وأن
يزاحمهم، وأن يجلب الرجل من حاشية الصف فيقوم معهم، فالترقا،
(کشف الاستار ج ۲ ص ۲۶۳)

صلوة الخوف کا بیان

صلوة الخوف پہلی بار فرض و ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو اکثر علما کے نزدیک ۳۰ ہجری
میں ہوا۔ اس کے بعد بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الخوف ادا فرمائی۔ اور آپ کے
بعد صحابہ کرام حسب ضرورت صلاۃ الخوف پڑھتے۔
صلوة الخوف کے دو طریقے مروی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی پوری جمیعت دو گروپ میں بٹ جائے، ایک گروپ محاذ پر
دشمن کی حرکتوں پر نظر رکھے، دوسرا گروپ آکر امام کے ساتھ ایک رکعت ادا کرے، جب امام پہلی
رکعت پوری کر لے تو مقتدی اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لیں، اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا
انتظار کرتا رہے۔ جب یہ لوگ اپنی دوسری رکعت پوری کر لیں تو محاذ پر چلے جائیں اور اب دوسرا
گروپ جو محاذ پر تھا وہ آئے اور امام اس گروپ کو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے، اور یہ لوگ

مستحب کی طرح اپنی پہلی رکعت پوری کر لیں۔ یہ حضرت سہل بن ابی حمزہ کی روایت سے ثابت ہے۔ اس کی سند جید ہے، اس لیے امام شافعی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک گروہ دشمن کے مقابل رہے، اور دوسرا گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھے، جب ایک رکعت پڑھ چکے تو یہ لوگ دشمن کے مقابل چلے جائیں اور جو لوگ محاذ پر تھے وہ چلے آئیں، اب ان کے ساتھ امام ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے، مگر مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ یہ لوگ اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے مقابل چلے جائیں۔ یاد ہیں جا کر پوری کریں، اب وہ گروپ دوبارہ یہاں آئے اور آ کر ایک رکعت پوری کرے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ وہ لوگ وہیں پوری کر لیں۔ یہ طریقہ حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث سے ثابت ہے۔ اور اسی کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔ اسے اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ طریقہ قرآن مجید میں بیان کیے گئے طریقے کے موافق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقِمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْمُرْ أُولَٰئِكَ أَنْ يَقْرَأُوا الصَّلَاةَ فَإِلَآئِكَ يُخْلَفُونَ وَلَا تَلْزَمُ الْجُوهْرَ وَمَنْ يَنْشُرُ الْجُوهْرَ فَإِنَّهُ غَافِلٌ لَا يَسْمَعُ وَلَا يَعْقِلُ فَإِنَّ تَبْلُغُ الْحُلُومَ لَا يَنْصَرِفُونَ إِلَّا بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّهُمْ هُمْ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (سورہ نساء: ۱۰۲)

حنفیہ کے خلاف ایک استدلال اور صدر الشریعہ کا جواب:

صلوۃ الخوف کی ایک روایت حضرت جابر بن عبداللہ سے بھی مروی ہے، جس میں ذکر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے سے باہر صلاۃ الخوف چار رکعت پڑھی، اس حدیث سے شافعیہ نے ”الغناء المفترض بالمتفعل“ کے مسئلے پر احناف کے خلاف استدلال کیا ہے۔ مسلم شریف میں ہے، حضرت جابر فرماتے ہیں:

ہم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، جب ذات الرقاع پہنچے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک سایہ دار درخت کے نیچے اترے، ہم لوگ بھی ادھر ادھر منتشر ہو گئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تلواریں درخت کی ایک ٹہنی سے لٹکی ہوئی تھیں، ایک دشمن آیا اور تلوار ہاتھ میں لے کر بولا: مجھ سے ڈرتے ہو؟ فرمایا: نہیں۔ بولا: آپ کو مجھ سے کون بچائے گا؟ فرمایا: اللہ بچائے گا۔ صحابہ نے اسے دھمکایا تو اس نے تلوار نیام میں ڈال کر ٹہنی سے لٹکا دیا۔ پھر کہتے ہیں: اذان کہی گئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائیں، یہ

گروہ دور رکعت پڑھ کر پیچھے ہٹ گیا، پھر دوسرے گروہ کو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو دور رکعتیں ہوئیں۔ اس حدیث کو امام بخاری نے بھی کتاب المغازی میں نقل کیا ہے۔

اس حدیث میں یہ احتمال ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت پر سلام نہ پھیرا ہو جیسا کہ قرطبی نے شرح مسلم میں لکھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیرا ہو جیسا کہ امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا۔ اور اس کی تائید ابو بکرہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، نیز حضرت جابر کی ایک اور روایت اس کی تائید میں ہے جس میں صراحت ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیرا گیا۔ وہ روایت ثابتی میں یوں ہے:

عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالناس صلاة الظهر في الخوف بطن نخلة فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة أخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم.

اس سے ثابت ہوا کہ "اقتداء المفتوح بالمتنفل" جائز ہے۔ اس لیے کہ یہاں صلاة الخوف دونوں گروپ کو دو دور رکعتیں پڑھانے کا کر ہے، بائیں طور کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں۔ تو بعد کی دونوں رکعتیں آپ کی نقل ہوئیں اور دوسرے گروپ کی فرض۔ یہ نماز چونکہ مسافرت میں ادا کی گئی تھی اس لیے اگر دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہو تو بعد کی دو رکعت حضور کی نقل ہوئی۔ اور سلام پھیرنا ثابت نہ ہو تب بھی چونکہ احناف کے نزدیک قصر رخصت نہیں عزیمت ہے، اس لیے ان کے نزدیک اگر دو رکعت پڑھنے کی جگہ چار پڑھ لے اور دو پر قعدہ کر لے تو پہلی دو فرض ہو جاتی ہے اور آخری دو نقل۔ اس طور پر بھی دوسرے گروپ نے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی تو حضور کی نقل ہوئی اور دوسرے گروپ کی فرض۔ لہذا ثابت ہوا کہ فرض والا نقل والے کی اقتداء کر سکتا ہے۔

بہر حال حنفیہ کے خلاف حدیث جابر سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ بہت شراح حدیث کو اس طرف توجہ نہ ہوئی، انھیں میں امام نووی بھی ہیں۔ جنہوں نے لکھا کہ ابو بکرہ کی حدیث سے ہی حنفیہ کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے، جس میں صراحت ہے کہ دو پر سلام پھیر دیا تھا۔ اور حضرت جابر کی حدیث سے استدلال اسی صورت میں کیا جاسکتا ہے کہ دو پر سلام پھیرنا ثابت ہو۔

۴

۲

۳

خلا

کہ

اتما

مقت

ثابت

الخوف

امام

نہیں

۱ سے

توجہ

میں

استدلا

رضا خا

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال اسی صورت میں درست ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ نماز آیت قصر نازل ہونے کے بعد پڑھی گئی۔ اور یہ امر ابھی حیرت انگیز ہے۔ ”ختم سلم“ والی روایت سے بھی استدلال باطل ہے۔ اس لیے کہ احتمال ہے کہ سلام سے مراد آخری سلام ہو جس سے نماز ختم کی جاتی ہے، یا سلام سے تشہد مراد ہو جس میں سلام پیش کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے تشہد پر بھی لفظ سلام کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہذا اس روایت سے بھی حنفیہ کے خلاف استدلال تام نہیں۔

نیز حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت ہے۔ یہ قرآن سے نہیں بلکہ حدیث سے ثابت ہے۔ تو کہا جاسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لَا قَبْلَہَا صَلَٰتُہٗ“ سے پہلے سفر میں اتمام جائز رہا ہو۔ ایسی صورت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعت بھی فرض تھی، اور مقتدیوں کی دو رکعت بھی فرض تھی۔ اس لیے اس حدیث سے ”القتداء المفترض بالمتفل“ ثابت نہیں کی جاسکتی۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱، ۲۸۵، ۲۸۶)

صلوۃ الخوف کی مشروعیت:

صلوۃ الخوف کے بیان میں امام طحاوی نے امام ابو یوسف کا ایک قول نقل کیا ہے کہ صلوۃ الخوف صرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مشروع تھی، اب مشروع نہیں۔

اس پر صدر الشریعہ نے بدائع اور فتح القدیر سے اس قول کی توجیح اور اس کے دلائل نقل کیے۔

امام ابو یوسف کے استدلال پر ایک اصولی مشکل یہ پیش آئی کہ احناف کے یہاں مفہوم شرط مستتر نہیں، پھر آیت کریمہ ”وَإِذَا كُنْتَ لَهُمْ فَأَقِمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ“ سے استدلال کیسے تام ہوگا؟ چنانچہ امام ابن ہمام کی طرف سے امام ابو یوسف کے استدلال کی توجیہ، اور اس کا جواب نقل فرمایا۔ اس کے بعد بحر العلوم علامہ عبد العلی فرنگی محلی نے ”رسائل ارکان“ میں امام ابو یوسف کے قول کی تائید و حمایت میں جو دلائل بیان کیے ہیں انھیں نقل کر کے ایسے علمی اور استدلالی انداز میں ان دلائل کی تردید فرمائی کہ جن کے مطالعہ کے بعد حضرت حجۃ الاسلام علامہ حامد رضا خاں رحمۃ اللہ علیہ کا جملہ یاد آتا ہے کہ

”مولانا امجد علی صاحب جب جواب دے رہے تھے تو معلوم ہو رہا تھا کہ ایک بحر زخار میں مار رہا ہے۔“

ہم اس بحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں درج کرتے ہیں: جسے شوق ہو کشف الاستار جلد ثانی میں صلاۃ الخوف کی بحث کا مطالعہ کر لے۔

رسائل الارکان کے دلائل:

بحر العلوم علامہ عبد اعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ رسائل الارکان میں فرماتے ہیں:
امام ابو یوسف نے فرمایا کہ صلوٰۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے۔ اور یہ قول میرے نزدیک زیادہ صحیح ہے۔

تو لا: اس لیے کہ آیت کریمہ **فَاِذَا نَحَّضْتَ فِيْهِمْ فَاَلَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ فَلْيَقُمْ صَلَاتُكَ فِيْهِ** اللہ تعالیٰ نے صلاۃ الخوف کو آپ علیہ السلام کی موجودگی کی شرط کے ساتھ مشروط فرمایا ہے، اور جب شرط فوت ہو جائے تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ عمل کثیر، مٹی اور قبلہ سے انحراف فاحش کے سبب نماز قاسد ہو جاتی ہے۔

تایا: اس وجہ سے کہ نماز مٹانی کے ساتھ شروع ہو تو ضرورت کی بنا پر شروع ہوتی ہے، اور اب ضرورت نہیں، کیونکہ اب مسلمان خوف کی حالت میں دو گروہ بنا کر رہا کر سکتے ہیں کہ ایک گروہ ایک امام کے ساتھ نماز پڑھے اور دوسرا گروہ دشمن کے مقابل ڈٹا رہے، جب پہلا گروہ فارغ ہوئے تو دشمن کے مقابل آجائے اور دوسرا گروہ اب دوسرے امام کی اقتدا میں نماز ادا کرے۔ اس طرح کوئی مٹائی صلاۃ امر کا ضلل نہ آئے گا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تو ضرورت تھی، کیونکہ آپ کی اقتدا میں نماز قلمنا مقبول، اور لیس دیرکات کا سرچشمہ تھی۔ تو صرف خوف کی وجہ سے اس فضل عظیم کو فوت کر دینا کسی عقل مند کا کام نہیں، اور جہاد میں ہلاکت سے بچنا بھی فرض ہے، لامحالہ صلاۃ الخوف مشروع قرار دی گئی تاکہ یہ فضیلت حاصل ہو جائے۔ لیکن اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردہ فرمانے کے بعد وہ ضرورت باقی نہ رہی۔ تو اب حکم بھی ہوگا کہ ان مٹائی کے ساتھ نماز مشروع نہ ہوگی۔ اور صاحب ہدایہ کا یہ قول درست نہیں کہ ”امام ابو یوسف نے جو صلاۃ الخوف کی مشروعیت کا انکار کیا اس پر حضور علیہ السلام کے فعل سے حجت قائم کی جائے گی۔“

اس لیے کہ جب امام ابو یوسف نے صلاۃ الخوف کو حضور علیہ السلام کے خصائص میں سے قرار دیا تو اب ان پر کوئی حجت اسی صورت میں قائم ہو سکتی ہے جب کہ دلیل قطعی کے ذریعہ اختصاص کی نفی ثابت کر دی جائے۔

صدر الشریعہ کے جوابات:

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ علامہ بحر العلوم کے ان دلائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

أقول: اولاً تو ہمیں تسلیم نہیں کہ صلاۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اور آیت کریمہ اختصاص پر دلالت بھی نہیں کر رہی ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بلا تکثیر صلاۃ الخوف ادا فرمائی۔ اگر صلاۃ الخوف خصائص میں سے ہوتی اور صحابہ کرام نے آیت کریمہ سے اختصاص سمجھا ہوتا تو ضرور بعد وصال شریف صلاۃ الخوف پڑھنے والے پر تکثیر فرماتے، جیسا کہ عصر کے بعد نماز پڑھنے، اور دیگر خصائص پر کسی نے عمل کیا تو تکثیر فرمائی۔

اگر صلاۃ الخوف خصائص میں سے ہوتی تو آپ اسے بیان فرما دیجئے، جیسا کہ اور خصائص مثلاً صوم وصال وغیرہ کو بیان فرمایا۔ اگر کہہ کر تخصیص تو آیت کریمہ سے ظاہر ہے، کہ ارشاد ہوا وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ "تو رسول کی موجودگی سے مشروط تو کیا گیا، ہم کہیں گے: اس کا معنی ہے: جب تم یا تمہارا کوئی قائم مقام ان کے درمیان ہو، جیسا کہ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً آپ کے ساتھ خاص نہیں۔ اور شرائع میں تو اصل تقسیم ہے نہ کہ تخصیص، جب تک کہ دلیل تخصیص قائم نہ ہو۔ اور یہاں دلیل تخصیص کچھ نہیں۔ رہی یہ بات کہ "یہ نماز تو منافی کے ساتھ شروع ہے" تو یہ اس نماز کی خصوصیات میں سے ہے۔ نہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شیء بھی کسی حالت میں منافی ہو لیکن دوسرے وقت اور دوسری حالت میں منافی نہ ہو۔ تو ہمیشہ اور قبلہ سے انحراف اگرچہ منافی صلاۃ ہے، مگر حالت امن میں منافی صلاۃ ہے، حالت خوف میں منافی صلاۃ نہیں۔

ثانیاً: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي" تو جب آپ نے صلاۃ الخوف ادا فرمائی تو آپ کا ادا فرمانا حالت خوف کے لیے اس نماز کی

تشریح ہوئی۔

حال: متعدد روایتوں سے ثابت ہے (چند روایتیں نقل کیں) کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الخوف کی تعلیم دی اور طریقہ بتایا۔ تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ صلاۃ الخوف آپ کی خصوصیات سے ہے۔

راجا: ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ عہد رسالت میں ضرورت تھی، اب نہیں۔ اس لیے کہ ”مختصیل فضل“ ضرورت کی قبیل سے نہیں۔ اور اگر مشی و انحراف عن القبلة کو خوف کی حالت میں بھی منافی صلاۃ قرار دیا جائے تو صلاۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی جائز نہ ہونی چاہیے تھی، کیونکہ ”مختصیل فضل“ کے لیے منافی کا ارتکاب جائز نہیں۔

دہا صاحب ہدایہ کا ارشاد کہ ”امام ابو یوسف کے قول پر فضل رسول سے حجت قائم کی جائے گی“ اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث کی عبارت اھس ان پر حجت ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کی دلالت اھس ان پر حجت ہے۔ جیسا کہ صاحب عتایہ نے بیان فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صلاۃ الخوف پڑھنے کا سبب ”خوف“ تھا، نہ کہ آپ کی اقتداء میں نماز کی فضیلت کا حصول۔ اور ”خوف“ بعد میں بھی پایا جاسکتا ہے۔ اگر ”فضیلت کا حصول“ سبب ہوتا تو نماز میں تو ترک مشی اور ترک استسہار قبلہ فرض ہے۔ اور آپ کی اقتداء میں نماز افضل۔ اور فضل کے لیے فرض کا ترک جائز نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۳۰۰)

صلوۃ الکسوف کا بیان

سورج گہن کی نماز میں قراءت جہری یا سری؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوۃ الکسوف میں سری قراءت مسنون ہے۔ جب کہ امام احمد بن حنبل، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک جہری قراءت مسنون ہے۔ اس بحث میں امام طحاوی نے دلائل کی رو سے صاحبین کے مذہب کو ترجیح دی ہے، جب کہ صدر الشریعہ نے امام ابو حنیفہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت امین عہاس اور سرور بن جندب کی یہ روایت ہے:

”صلی بنا و رسول اللہ ﷺ فی صلوۃ الکسوف لا نسمع له صوتاً“

امام ابو یوسف امام محمد اور دیگر ائمہ جو جہری قراءت کے قائل ہیں مذکورہ حدیث میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ ہو سکتا ہے صف کی دوری کی وجہ سے قرآن سے کی آواز نہ سنائی دے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہ ام المومنین کی یہ روایت ہے:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر بالقراءة فی کسوف الشمس“

حضرت صدیق الشریعہ علیہ الرحمہ امام ابو حنیفہ کی طرف سے حدیث ام المومنین کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکن ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آیتیں جہرا پڑھ دی ہوں جیسا کہ آپ ظہر میں ایک دو آیتیں سنادیتے تھے۔ جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے:

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسمع آیتہ او آیتین فی الظہر احیاناً“

تو جس طرح اس حدیث سے ظہر میں جہری قراءت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح حضرت ام المومنین کی مذکورہ روایت سے صلوٰۃ الکسوف میں جہری قراءت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

صحابین کی طرف سے سمرہ بن جندب اور ابن عباس کی روایت کا جو یہ جواب دیا گیا کہ وہ دوری کی بنیاد پر آواز نہ سن سکے ہوں گے۔ صدیق الشریعہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباس کی یہ روایت الخواقد میں یوں ہے:

”لقام بنا کاطول ما قام بنا فی صلوٰۃ قط، لا نسمع له صوتاً، ثم رکع بنا کاطول ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط، لا نسمع له صوتاً، قال ثم سجد بنا کاطول ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع له صوتاً“

اس حدیث میں رکوع اور سجود میں بھی آواز نہ سننے کی صراحت ہے۔ تو اگر قراءت نہ سننے کی وجہ دوری تھی تو رکوع و سجود میں آواز نہ سننے کا کوئی مطلب نہ ہوگا۔ بلکہ یہ تو اشارہ ہے اس طرف کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تھے، جمعی تو کہہ رہے ہیں کہ رکوع و سجود کی بھی آواز نہ آتی تھی۔ تو یہ تاویل کیسے کی جاسکتی ہے؟ کہ دوری کی وجہ سے ابن عباس نہ سن سکے۔ جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سن لیا۔ حالانکہ وہ بھی دور ہی تھیں، اس لیے کہ وہ عورتوں کی صف میں، بلکہ ان کی پہلی صف میں رہی ہوں گی۔ عبد اللہ بن عباس اور سمرہ بن جندب اتنے دور تو نہیں رہے ہوں گے؟۔ (۱)

(۱) بلکہ نہ سننے کی وجہ دراصل مزی قراءت تھی اور ام المومنین کے سننے کی وجہ چند آیتوں کو جہرا پڑھ دینا تھا تاکہ لوگ جان لیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں بھی قراءت ہے۔ ف۔ قادی

امام طحاوی کی نظر فقہی:

امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ بھی مساجد کے مذہب کو ترجیح دی ہے اور ثابت کیا ہے کہ صلاۃ الکسوف میں جہری قراءت ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں:

دن کی نمازوں میں ”ظہر و عصر“ جو روزانہ پڑھی جاتی ہے، ان میں بھی جہری قراءت نہیں ہوتی، لیکن ”نماز جمعہ“ جو خاص دن پڑھی جاتی ہے اس میں جہری قراءت ہوتی ہے۔ تو فرض نمازوں کا حکم یہ ہوا کہ جو ہر روز دن میں پڑھی جائے اس میں سری قراءت ہے، اور جو کسی خاص دن پڑھی جائے اس میں جہری قراءت ہے۔ یہی حکم طلوع کا ہے کہ جو نماز دن میں روزانہ پڑھی جاتی ہے اس میں سری قراءت ہوتی ہے (جیسے سنن و اشراق) اور جو کسی خاص دن پڑھی جاتی ہے اس میں جہری قراءت ہوتی ہے، جیسے ”عیدین کی نماز“ کہ اس میں جہری قراءت ہوتی ہے۔ اس قدر میں کسی کا اختلاف نہیں۔ استقامت میں جو لوگ نماز کے قائل ہیں وہ اس میں جہری قراءت کے ہی قائل ہیں۔ تو جب فرض و سنن سب میں یہ بات ثابت ہے کہ دن کی نماز جو کسی خاص دن ادا کی جائے اس کی قراءت جہری ہوگی، تو صلاۃ الکسوف بھی دن میں ہر روز نہیں، بلکہ خاص دن پڑھی جانے والی نفل نماز ہے، اس لیے اس میں بھی قراءت جہری ہوگی۔ یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔

امام طحاوی کی نظر فقہی کا جواب:

یہ مقام بڑا اہم ہوتا ہے جب امام طحاوی امام ابو حنیفہ کے موقف کے علاوہ کوئی اور موقف اختیار کرتے ہیں۔ ایسے مقام پر صدر الشریعہ عموماً امام ابو حنیفہ کے موقف کی تائید میں امام طحاوی کی دلیل پر تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً اسی مقام پر جب کہ امام طحاوی نے امام ابو حنیفہ کے موقف (سری قراءت) کی بجائے مساجد کے قول (جہری قراءت) کو اختیار کیا ہے اور نظر فقہی کے ذریعہ اس کو ترجیح دی ہے۔ تو صدر الشریعہ اس کا جواب دیتے ہیں، اور نظر فقہی سے امام ابو حنیفہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ صدر الشریعہ کی نظر فقہی کا خلاصہ یہ ہے:

جمعہ کا دن وہ مبارک دن ہوتا ہے جب رحمت خداوندی کا نزول ہوتا ہے۔ اور اس دن چہنم کو دھکایا نہیں جاتا۔ یوں ہی عید کا دن خوشی اور مسرت کا دن ہوتا ہے۔ تو جمعہ و عیدین کی نماز میں

جہراوٹی واجب ہے۔ برخلاف صلوٰۃ الکسوف کے۔ اس لیے کہ یہ نماز خوف و ہشت کے ماحول میں ادا کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ابو بکرہ کی روایت میں ہے: "لَقَامَ إِلَى الْمَسْجِدِ يَجُزُّ رِجَاءً مِنْ الْعَجَلَةِ"۔ اور ابوسبیٰ اشعری کی روایت میں ہے: "لَقَامَ فِرْعَانَ"۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لَا تَأْتُوا شَيْئًا مِنْهَا فَلَا تَقْرَءُوا فِي الصَّلَاةِ" دوسری روایت میں ہے: "وَلَكِنَّ اللَّهَ هَزَّوَجَلْ بِرِصْلَيْهَا بِخَوْفٍ بِهَا عِبَادَهُ"۔ مذکورہ روایات سے یہ ثابت ہوا کہ کسوف کی حالت سخت خوف و ہشت کی حالت ہوتی ہے۔ اور جہری قراءت خوف و ہشت کے مناسب نہیں۔ اسی لیے توبہ النسخ میں امام ملک العلمائے سری قراءت پر یوں استدلال کیا کہ حالت کسوف میں لوگ آیات قرآنیہ پر تامل کی قدرت نہیں رکھتے، اس لیے کہ ان کے دل پہلے ہی خوف و ہشت کی زد میں ہوتے ہیں۔ اس لیے جہری قراءت نہ کی جائے۔ حاصل یہ کہ گھن کی نماز کا قیاس محمد عیدین کی نماز پر درست نہیں۔ (ملخصا کشف الاستار ج ۱ ص ۲۵۳)

نماز تراویح کا بیان

"باب القيام فی شہر رمضان" میں امام طحاوی نے یہ بحث کی ہے کہ تراویح کی نماز کمر میں افضل ہے یا مسجد میں؟

اس باب کے تحت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ تراویح کی کئی بحثیں طے کر دی ہیں۔ جن کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ تراویح کے بارے میں چند امور موضوع بحث ہیں۔

تراویح سنت ہے یا نفل؟

پہلی بحث یہ ہے کہ تراویح سنت ہے یا نفل؟ امام حمید الدین ضریر نے کہا نفل تراویح سنت ہے۔ اور جماعت سے ادا کی مستحب ہے۔ امام حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا کہ تراویح سنت ہے، اس کا ترک جائز نہیں۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ تراویح سنت مکرہہ ہے۔ اور اس کی جماعت واجب ہے۔ اور روضہ میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تراویح کی جماعت فضیلت ہے۔ ذخیرہ میں اکثر مشائخ سے ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ قائم کرنا سنت کفایہ ہے۔ جو گھر میں پڑھ لے وہ مسجد کی فضیلت سے محروم ہوگا۔ مبسوط میں ہے کہ گھر میں پڑھ لے تو گناہگار نہ

ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: اِصحٰح یہ ہے کہ تراویح سنت ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ سے بھی مروی ہے۔ اس لیے کہ خلفائے راشدین نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تراویح پر مواظبت نہ فرمائی اس کی وجہ یہ بیان فرمادی، کہ کہیں امت پر فرض نہ ہو جائے۔

تراویح کی رکعتوں کی تعداد:

دوسری بحث یہ ہے کہ تراویح کی رکعات کی تعداد کیا ہے؟

ہمارے نزدیک تراویح کی رکعات کی تعداد بیس ہے۔ اسی کے کائل امام شافعی، امام احمد بن حنبل ہیں اور جمہور علمائے امت سے بھی مقبول ہے۔ مروی ہے کہ اسود بن یزید چالیس رکعتیں تراویح کی اور سات رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے۔ امام مالک کے نزدیک وتر کے علاوہ تراویح نو ترویحات پر مشتمل کل چھتیس رکعتیں ہیں۔ امام مالک ابن مدینہ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ہمارے اصحاب حنفیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ حضرت سائب بن یزید صحابی رسول کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث یحییٰ میں یوں ہے:

”کأول ما يقومون على عهد عمر رضي الله تعالى عنه بعشرين ركعة وعلى عهد عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما مثله“.

یعنی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

”انه امر رجلاً أن يصلي بهم في رمضان عشرين ركعة“.

گویا بیس رکعت تراویح اجماع کے درجہ میں ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ عوطا میں حضرت یزید بن رومان سے بیس رکعات مروی ہے:

”كان الناس في زمن عمرو رضي الله عنه يقومون في رمضان بثلاث وعشرين ركعة“.

ہم جواب میں کہیں گے کہ یحییٰ نے کہا: ان میں تین رکعتیں وتر کی تھیں۔ نیز یزید بن رومان کی روایت منقطع ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر سے ان کی ملاقات نہیں۔

اور امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اہل مکہ ہر دو ترویجہ کے درمیان طواف کرتے تھے اور طواف کی دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ اور آخری ترویجہ پر طواف نہیں کرتے تھے۔ اہل مدینہ نے اہل مکہ کی مسادات کا قصد کیا تو ہر طواف کے بدلے یارحیدر رکعتیں پڑھنے لگے۔ تو انہوں نے

اہل مکہ کے چار طوائف کے بدلے سولہ رکعتیں حریدہ پڑھیں، اس طرح اہل مدینہ کا عمل چھتیس رکعات پر رہا۔ لیکن صحابہ کرام کا جو عمل رہا ہے وہ زیادہ قابل تقلید اور لائق اتباع ہے۔

ہدائع میں ہے: تراویح کی بیس رکعتوں کے قائل جمہور علمائے امت ہیں۔ امام مالک چھتیس رکعات کے قائل ہیں۔ اور ایک قول کے مطابق چھتیس رکعات کے قائل ہیں۔ اور صحیح جمہور کا قول ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ماہ رمضان میں صحابہ کرام کو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتدا میں جمع کر دیا۔ تو انھوں نے صحابہ کو بیس رکعتیں پڑھائیں، اور کسی نے انکار نہ کیا۔ تو اس قدر پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اکثر اہل علم بیس رکعت کے قائل ہیں، جیسا کہ حضرت عمر، حضرت علی اور دیگر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ اور یحییٰ سفیان ثوری، عبد اللہ بن مبارک، امام شافعی کا قول ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے شہر مکہ مکرمہ میں لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھتے دیکھا۔ (۱) تراویح کا وقت:

تیسری بحث تراویح کے وقت کے بارے میں ہے:

ہمارے نزدیک تراویح کا وقت نماز عشا کے بعد اور وتر سے پہلے ہے۔ یہی قول ہے امام مشائخ بخارا کا۔ اور اصح یہ ہے کہ اس کا وقت عشا کے بعد رات کے آخری حصہ تک ہے، وتر سے پہلے بھی اور وتر کے بعد بھی۔ مبسوط میں ہے کہ آدمی رات یا تہائی رات تک ادا کر لینا مستحب ہے، جیسے نماز عشا۔ محیط میں ہے: عشا سے پہلے تراویح جائز نہیں۔ اور وتر کے بعد جائز ہے۔ اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں۔ ہدائع میں ہے: کیا آدمی رات تک سوخا کرنا مکروہ ہے؟ بعض کے

(۱) غیر مقلدین زمانہ نے آٹھ رکعت کی تراویح ایجاد کی ہے۔ اور حضرت ام المومنین کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رمضان یا غیر رمضان میں گیارہ رکعت پڑ زیادت نہیں فرماتے تھے۔ یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے، امام بخاری نے بھی اس حدیث کو باب التہجد میں ذکر کیا ہے۔ جس کو انھوں نے تراویح پر محمول کر دیا ہے۔ اور اس کا لفظ رمضان غیر رمضان صاف بتا رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جو نماز پورے سال پڑھتے تھے اسی کے بارے میں ارشاد فرما رہی ہیں۔ اور تراویح تو رمضان شریف میں، وہ بھی چند روز ادا فرمائی تھی۔ (ف۔ قادری)

نزدیک مکروہ ہے۔ اس لیے کہ تراویح عشا کے تابع ہے اور عشا کو آدمی تک موخر کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح تراویح کو بھی آدمی رات موخر کرنا مکروہ ہوگا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں۔ اس لیے کہ تراویح تو قیام اللیل ہے۔ اور قیام اللیل آخر اللیل میں افضل ہے۔

تراویح میں ختم قرآن:

پوچھی بحث یہ ہے کہ تراویح میں قرآن ختم کرنے کا کیا حکم ہے؟ اکثر مشائخ کے نزدیک تراویح میں ختم قرآن سنت ہے۔ تو قوم کی سعی کی وجہ سے ختم قرآن کی سنت ترک نہیں کی جائے گی۔ ایک قول ضعیف یہ ہے کہ تراویح میں مغرب کی طرح مختصر قراءت کی جائے گی تاکہ لوگوں پر تخفیف ہو۔ اس پر امام شمس الائمہ طوایفی فرماتے ہیں کہ یہ مستحسن نہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں بیس سے تیس آیتیں پڑھی جائیں گی، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے امام کو حکم دیا تھا۔ بتقی نے ابو عثمان نجدی سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے عین قراء کو بلایا، ان کی تلاوت سنی۔ تیز پڑھنے والے کو حکم دیا کہ ہر رکعت میں تیس آیتیں تلاوت کرو۔ درمیانی رفتار سے پڑھنے والے کو پچیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا، اور آہستہ پڑھنے والے کو بیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا۔ (ملخصا کشف الاستار ج ۱، ۳۹۷، ۳۹۸)

مسجد میں تراویح افضل ہے یا گھر میں؟

امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبل، عبداللہ بن مبارک اور امام اسحاق بن راہویہ کا مذہب یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد میں تراویح گھر میں تراویح سے افضل ہے۔ یہی قول متاخرین حنفیہ اور متاخرین شافعیہ کا ہے۔

اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی اور حسن بصری کے نزدیک گھر میں تھا تراویح پڑھنا جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنے سے افضل ہے۔

فریق اول کی دلیل حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”ان القوم اذا صلوا مع الامام حتى ينصرف كتب لهم قيام تلك الليلة“
ترجمہ لوگ جب امام کے ساتھ نماز پڑھیں یہاں تک کہ فارغ ہو جائیں تو ان کے لیے پوری

رات کا قیام لکھا جاتا ہے۔

قریق ثانی کی دلیل حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ ایک رات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو صلاۃ اللیل پڑھائی، صحابہ نے چاہا کہ حضور اس کے بعد بھی پڑھائیں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”مَنْ صَلَّاهُ الْمَرْءُ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ“

انسان کی بہتر نماز وہ ہے جو گھر کے اندر ہو، مگر فرض نماز۔

اس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

ان دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہوا کہ تراویح کی نماز امام کے ساتھ پڑھنے سے پوری رات کے قیام کا ثواب ملتا ہے، لیکن گھر میں پڑھنا اس سے افضل ہے۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث دوسری سند سے یوں ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد شریف میں چٹائی سے گھیر کر ایک حجرہ بنالیا تھا، اس میں چند راتیں نماز ادا فرمائی، یہاں تک کہ صحابہ کرام کا مجمع اکٹھا ہو گیا، تو آپ نے انہیں نماز پڑھادی، اگلی رات انہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز نہ ملی، صحابہ نے سوچا کہ آج حضور کو نیند آگئی، تو صحابہ میں بعض کھٹکھار نے لگے تا کہ حضور تشریف لائیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: تمہارا یہ عمل مسلسل ہونے لگا تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں تم پر فرض نہ ہو جائے (اس لیے میں نہ نکلا) اگر فرض ہو جائے گی تو تم لوگ اسے قائم نہ کر سکو گے۔ اے لوگو! اپنے گھروں میں ہی نماز پڑھ لیا کرو، کہ انسان کی افضل نماز گھر کی نماز ہے، مگر فرض نماز۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر، ابراہیم، قاسم و سالم، و باغ رضی اللہ عنہم تراویح گھر میں ہی پڑھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں مروی ہے کہ جب سب لوگ مسجد میں تراویح پڑھتے تو وہ گھر میں تراویح ادا کرتے۔ اور جب لوگ تراویح سے فارغ ہو کر گھر واپس ہوتے تو وہ برتن میں پانی لے کر مسجد میں داخل ہوتے، اور صبح تک مسجد میں قیام کرتے۔

امام طحاوی نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، اور اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ البحر الرائق کے حوالے سے اس کی تفصیل فرمائی، اور امام طحاوی کی دلیل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”خبر صلوة المراء فی بیتہ الا المکبوبہ“ سے صلاۃ التراويح مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح مسجد میں ادا فرمائی۔ آپ کے بعد آپ کے خلفائے راشدین نے ادا فرمائی۔ یہ لوگ منقول کو اختیار نہیں فرماتے تھے۔ لہذا جن صحابہ نے جماعت تراویح سے مختلف کیا ان کے بارے میں کہا جائے گا کہ یا تو انھوں نے عذر کی بنا پر ایسا کیا، یا اپنے اجتہاد کے مطابق اسے افضل سمجھ کر کیا۔ ان چند اصحاب کے عمل کے مقابل تراویح کی جماعت پر جم غفیر کا اجماع پیش کیا جاسکتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے لکھا کہ تراویح کی جماعت سنت کفایہ ہے۔ تمام لوگ چھوڑ دیں تو برا کریں گے۔ اور بعض لوگ قائم کر لیں تو باقی لوگ بھی بری ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ بعض صحابہ سے مختلف ثابت ہے۔ لیکن تجا ادا کرنے والے جماعت کی فضیلت سے محروم ہوں گے۔ (ملخصا کشف الاستار جانی ۴۰۴)

صدر الشریعہ نے اس عموم سے کہ ”نفل نماز گھر میں افضل ہے“ تراویح کے استثناء پر استدلال کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

نفل نماز گھر میں افضل ہے، لیکن صلاۃ الکسوف، صلاۃ الاستسقا اور صلاۃ التراويح مستثنیٰ ہیں۔ تراویح کے استثناء کی دلیل بخاری شریف کی یہ روایت ہے: عبدالرحمن بن عبدالقاری سے مروی ہے کہ میں حضرت عمر بن خطاب کے ساتھ رمضان کی ایک شب مسجد میں گیا، تو دیکھا کہ لوگ ادھر ادھر منتشر نماز پڑھ رہے ہیں، کوئی چند لوگوں کو پڑھا رہا ہے، تو کوئی اپنی پڑھ رہا ہے۔ حضرت عمر نے فرمایا: اگر میں ان لوگوں کو ایک قاری کے پیچھے جمع کر دوں تو بڑا اچھا ہوگا۔ پھر آپ نے حضرت ابی بن کعب کی اقتداء میں سب کو جمع کر دیا۔ دوسری شب پھر میں حضرت عمر کے ساتھ مسجد کو نکلا، تو دیکھا کہ تمام لوگ اپنے قاری کی اقتداء میں ایک ساتھ تراویح پڑھ رہے ہیں، یہ دیکھ کر حضرت عمر نے فرمایا: ”نعم البدعة ہلہ“۔

اگر تراویح کی نماز مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل نہ ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد میں جماعت کا حکم نہ دیا ہوتا۔ اور جماعت دیکھ کر ”نعم البدعة ہلہ“ نہ فرماتے۔

رہا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے موقع پر ہی یہ ارشاد فرمایا: ”الفضل صلوة المراء فی بیتہ“ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آپ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں تراویح فرض نہ ہو جائے۔ اس لیے لوگوں کو گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا۔ پھر آپ کی وفات شریف کے بعد جب

احکام میں تبدیلی اور تراویح کے فرض ہونے کا امکان باقی نہ رہا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جماعت پر اکٹھا کر دیا۔ اس لیے کہ اب اعتسار میں التراقی کلمہ کا خوف تھا، اور ایک امام پر اجتماع نمازیوں کے لیے نشاط کا سبب ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**۔

تراویح فرض نہ ہو جائے، اس اندیشے کی وجہ:

رہا یہ سوال کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اندیشہ کیسے ہو گیا کہ کہیں تراویح فرض نہ ہو جائے۔ حالانکہ فرض نمازیں تو مکمل ہو گئی تھیں۔

صدر الشریعہ نے اس کا ایک جواب علامہ عینی کے حوالے سے دیا۔ اور ایک اپنی طرف سے۔ علامہ عینی کا جواب یہ ہے:

صلاة الليل تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، اور آپ کا جو عمل شریعت سے متعلق ہوا امت پر واجب ہے کہ اس میں آپ کی اقتداء کرے۔ اور صحابہ جب حضور کو کسی وقت کسی محل پر مواظبت فرماتے دیکھتے تو فوراً پیروی کرتے۔ اور اسے واجب سمجھتے۔ تو جس اضافہ فرض کا اندیشہ ہوا وہ از سر نو پانچ نمازوں پر اضافہ نہیں، بلکہ فعل رسول کی اقتداء و اتباع کی جہت سے واجب ہونے کا اندیشہ۔ یا یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے پچاس نمازوں کو آپ کی سفارش سے پانچ کر دیا، تو جو ان سے ساقط کر دی گئی تھیں انہیں کی طرف پلٹنے لگے۔ تو بیدار نہیں کہ ان پر فرض ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے ایک فرقہ کے بارے میں فرمایا کہ انہوں نے رہبانیت خود ہی اختیار کی، ہم نے ان پر فرض نہ کی تھی، پھر اس میں کوتاہی ہوئی تو ملامت فرمائی (فَعَارَ عَوْنَهَا حَقٌّ وَ عَارَ حَقِّهَا) اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اندیشہ ہوا کہ یہ معاملہ انہیں کی طرح نہ ہو جائے، کہ اپنے ہی عمل کی وجہ سے واجب ہو جائے، پھر ٹھیک سے ادا نہ کر سکیں۔ لہذا خود ہی عمل منقطع فرما دیا۔

صدر الشریعہ کا جواب یہ ہے:

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں احکام میں کمی زیادتی ہوتی رہتی تھی۔ اور تراویح کی نماز (صلاة الليل) اللہ تعالیٰ کو بہت زیادہ محبوب ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ لوگ بھی اس کی ادائیگی کا خوب شوق رکھتے ہیں، تو اندیشہ ہوا کہ کہیں فرض

ند ہو جائے۔ اسی لیے مسجد میں جماعت سے تراویح پڑھنے سے منع فرمایا، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے قریب جب دین مکمل ہو گیا، اور وصال کے بعد جب احکام میں کمی زیادتی کا احتمال نہ رہا، ہو گیا اور فریضہ کا امکان نہ رہا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابی بن کعب کی اقتدا میں سب کو جمع کر دیا، تو انہوں نے لوگوں کو جماعت سے تراویح پڑھائی۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۴۰۱)

سجدہ تلاوت کا بیان

سجدہ تلاوت واجب ہے یا نہیں؟

اس باب میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا آیت سجدہ پڑھنے یا سنانے سے سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے؟ یا نہیں؟ امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، حضرت اسحاق بن راہویہ اور امام اورامی اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ تلاوت واجب نہیں، بلکہ اختیاری ہوتا ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین وجوب کے قائل ہیں۔

امام طحاوی نے فریق اول کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ اور صدر الشریعہ نے فریق ثانی کے موقف کو ترجیح دی ہے۔

عدم وجوب کے دلائل:

امام طحاوی نے سجدہ تلاوت کے عدم وجوب پر دلائل دیے ہیں، جن میں پہلی روایت یہ ہے:

عن عروة أن عمر بن الخطاب قرأ السجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فقرأ السجدة وسجدوا معه ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فنهوا للسجود فقال عمر: على رؤسكم، إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء. فقرأها ولم يسجد ومنعهم أن يسجدوا.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب نے جمعہ کے دن منبر پر آیت سجدہ تلاوت کی تو آخر سجدہ کیا اور ان کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا۔ پھر اگلے جمعہ کو بھی آیت سجدہ تلاوت کی، لوگ سجدہ کرنے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر نے فرمایا: اپنی جگہ پر رک جاؤ، اللہ تعالیٰ نے یہ سجدہ ہم پر فرض نہیں کیا، مگر یہ کہ ہم چاہیں۔ تو آپ نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ نہ کیا اور لوگوں کو سجدہ کرنے

سے صحیح کیا۔

دوسری روایت یہ ہے:

”قر سلیمان بقوم قد قرؤا بالسجدة فقبل الا تسجد فقال انا لم تقصد لها“
ترجمہ: حضرت سلیمان قاری کا ایک قوم سے گزر رہا جنہوں نے آیت بجدہ تلاوت کی، تو کہا کیا
کیا آپ بجدہ نہ کریں گے؟ ہوئے: ہم نے اس کا قصد نہیں کیا تھا۔
تیسری روایت ابن ابی ملیکہ سے یہ ہے:

لقد قرأ ابن الزبير السجدة وأنا شاهد فلم يسجد، فقام الحارث بن عبد الله
فسجد، ثم قال: يا أمير المؤمنين ما منعك أن تسجد إذا قرأت السجدة؟
فقال اني اذا كنت في صلوة سجدت، وإذا لم أكن في صلوة فلتني لا أسجد.
ترجمہ: حضرت ابن زبیر نے میری موجودگی میں آیت بجدہ پڑھی اور بجدہ نہ کیا، تو حارث بن
عبد اللہ نے اٹھ کر بجدہ کیا، پھر عرض کیا: اے امیر المومنین! آپ نے آیت بجدہ پڑھی تو آپ کو
بجدہ کرنے سے کیا مانع ہوا؟ ہوئے: میں جب نماز میں ہوتا ہوں تو بجدہ کرتا ہوں اور نماز میں
نہیں ہوتا تو بجدہ نہیں کرتا۔ (طحاوی اول باب لفصل بل زیہود)

وجوب کے دلائل:

صدر الشریعہ نے امام ابو حنیفہ کی تائید میں بجدہ تلاوت کے وجوب کے دلائل دیے ہیں۔
چنانچہ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

آیت بجدہ تلاوت کرنے سے بجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے جسے امام
مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا:

إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان بكفي يقول: ويله أمر ابن آدم
بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار.

ترجمہ: جب ابن آدم آیت بجدہ پڑھتا ہے تو شیطان الگ ہو کر رونے لگتا ہے، کہتا ہے: ہائے
جاسی ابن آدم کو بجدہ کا حکم ہوا، اس نے بجدہ کیا تو اس کے لیے جنت ہے، اور مجھے بجدہ کا حکم ہوا،
میں نے انکار کیا تو میرے لیے جہنم ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب حکیم کوئی کلام کسی غیر سے حکایت کرے اور اس پر تکیہ نہ کرے تو یہ اس
کلام کی صحت کی دلیل ہے۔ لہذا اس حدیث سے بجدہ تلاوت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس

میں "امر ابن آدم بالسجود" کا لفظ ہے۔

نیز آیت سجدہ کا مفاد بھی یہی ہے کہ سجدہ واجب ہو اس لیے کہ آیات سجدہ تین قسم کی ہیں۔

اول: وہ آیت جس میں سجدہ کرنے کا حکم ہو۔

دو: وہ آیت جس میں یہ بیان ہو کہ کفار کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو انہوں نے عاصیوں کی طرح

اور سجدہ نہ کیا۔

ثالث: وہ آیت جس میں انبیائے کرام کے عہد کی حکایت ہو۔

اور حکم کی بجا آوری، انبیائے کرام کی اپنی ماور کفار کی مخالفت، یہ تین امور واجب ہیں۔

لہذا آیت سجدہ پر سجدہ کرنا واجب ہوا۔ ہاں مقررین نجد میں جن آیت سجدہ میں کسی حکم پر سجدہ

لازم نہ ہونے پر کوئی دلیل ہو تو کسی صورت میں اس خاص آیت پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔

بدائع کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترک سجدہ پر توہمیں کی مذمت فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

”اِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ“

اس کے بعد میں کے حوالے سے محابہ دہانین کے آثار نقل فرمائے جن سے ثابت ہوتا ہے

کہ آیت سجدہ پڑھنے پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ (ملخصا کشف الاستار ج ۱، ص ۴۱۵، ۴۱۶)

پھر امام طحاوی نے عدم وجوب پر جو دلائل (آثار محابہ) پیش کیے ان کے جواب میں علامہ

یعنی کا کلام ذکر کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) حضرت عمر کا اثر منقطع ہے، اس لیے کہ عروہ نے حضرت عمر کو اس پایا۔ حضرت عمر کا روق

کی خلافت کے آخری روز میں ۲۳ھ میں عروہ بن زبیر پیدا ہوئے۔ اور مصعب بن زبیر سے مروی

ہے کہ عروہ حضرت عثمان بن عفان کی خلافت کے چھ سال پیدا ہوئے۔ تو سند کا انتظام ہوا اور

حدیث منقطع حجت نہیں۔

(۲) اگر حضرت عمر کا سجدہ نہ کرنا ثابت بھی ہو تو ممکن ہے کسی سبب سے سجدہ نہ کیا ہو، مثلاً اس

وقت بے وضو ہے ہوں۔

(۳) جس وقت آیت سجدہ پڑھی وہ ایسا وقت ہو جب سجدہ مکروہ و منکر ہو۔

(۴) کیا ان کے نزدیک آیت سجدہ پڑھنے پر سجدہ واجب نہ ہو۔

(۵) امام مالک سے مروی ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اتباع نہیں کی گئی۔

اور شان کے بعد کسی نے اس پر عمل کیا۔

(۶) یہ روایتیں ”عدم وجوب“ پر دلالت نہیں کرتیں، بلکہ ”عدم وجوب علی الفور“ پر دلالت کرتی ہیں۔ ممکن ہے وجوب علی الفور نہ ہو اس لیے اس وقت سجدہ نہ کیا۔

رہا حضرت عمر کا لوگوں کو سجدہ کرنے سے منع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کا اس سلسلے میں یہ موقف ہو کہ جب تالی سجدہ کرے گا تبھی سامع سجدہ کرے گا، اور جب تالی سجدہ نہ کرے تو سامع پر بھی نہیں۔

عدم وجوب کے قائلین نے عقلی دلائل بھی دیے ہیں۔

(۱): اگر سجدہ واجب ہوتا تو رکوع سے ادا نہ ہوتا۔

(۲): اگر سجدہ واجب ہوتا تو داخل جائز نہ ہوتا۔

(۳): اگر سجدہ واجب ہوتا تو جو سوار اترنے پر قادر ہو، اور سواری پر ہی اشارے سے سجدہ کرے تو ادا نہ ہوتا۔

(۴): اگر سجدہ واجب ہوتا تو ترک سجدہ سے نماز باطل ہو جاتی جیسے صلیبی سجدہ (نماز کا سجدہ) ترک کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

صدر الشریعہ نے ان عقلی دلائل ذکر کرنے کے بعد ان کے یہ جوابات دیے ہیں:

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا کسی کے ضمن میں ادا ہونا اس کے فی نفسہا وجوب کے متافی نہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ جو امر واجب ہو گا وہ کسی کے ضمن میں ادا نہ ہو گا۔ جیسے سعی الی الجمعہ واجب ہے، اور سعی الی التہارۃ کے ضمن میں ادا ہو سکتی ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ داخل اس لیے جائز ہے کہ مقصود خشوع و خضوع ہے، جو ایک بار سجدہ سے حاصل ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ سوار کا سواری پر سجدہ اس لیے ادا ہو جاتا ہے کہ جیسا واجب ہوا تھا ویسا ہی اس نے ادا کیا۔ اس لیے کہ سواری پر تلاوت شروع ہے اور سواری پر سجدہ ایمان ہی ہو سکتا ہے۔

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صلیبی سجدے پر قیاس قاسد ہے۔ اس لیے کہ نماز کا سجدہ تو نماز کا رکن اور حصہ ہے۔ اور سجدہ تلاوت نماز کا حصہ نہیں۔ اس لیے نماز کا سجدہ چھوٹ جائے تو نماز

نہیں ہوتی، اور سجدہ تلاوت چھوٹ جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔ (کشف الاستار ج ۱ ص ۴۱۳) (۴۱۳)

امام طحاوی کی نظر فقہی اور اس کا جواب:

امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ بھی عدم وجوب کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں:

ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اگر مسافر سواری پر آیت سجدہ پڑھے تو اشارے سے سجدہ کر سکتا ہے، اس کے اوپر واجب نہیں کہ اگر زمین پر سجدہ کرے۔ یہ تطوع کی صفت ہے، فرض کی صفت نہیں۔ اس لیے کہ سواری پر فرض نماز درست نہیں، نفل درست ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ نظر صحیح نہیں۔ اس سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ نفل نماز اگر چہ نفل ہے مگر سجدہ اس کا رکن اور فرض ہے۔ اگر سجدہ نہ کرے تو نفل نماز باطل ہو جائے گی۔ تو جس طرح نفل نماز بذات خود واجب نہیں، نمازی چاہے تو پڑھے یا نہ پڑھے، لیکن اگر پڑھنا شروع کر دے تو اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ سجدہ نہ کرے تو نماز نہ ہوگی۔ لیکن کوئی مسافر سواری پر سوار ہو تو وہ سواری پر ہی نفل نماز اشارے سے پڑھ سکتا ہے۔ اسی طرح آیت سجدہ پڑھنا واجب نہیں، چاہے تو پڑھے یا نہ پڑھے، لیکن پڑھے گا تو سجدہ واجب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سبب وجوب کا تحقق خود اس کی طرف سے پایا گیا۔ اگر سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی تو اشارہ سے سجدہ کر سکتا ہے۔ یہ (اشارہ سجدہ کا جواز) وجوب سجدہ کے منافی نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس نظر طحاوی کا جواب مجدد اعظم امام احمد رضا نے بھی دیا ہے، جسے صدر الشریعہ نے من و عن نقل فرمایا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

اس کا جواب واضح ہے۔ اس لیے کہ سواری پر جو فرض درست نہیں اس کا مختار فرض نماز کی فرضیت نہیں، بلکہ اس میں قیام کی فرضیت ہے، جو کہ نفل میں نہیں۔ اور سجدہ تلاوت کے لیے قیام فرض نہیں۔ یہ اعلیٰ حضرت کا جواب ہے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں: مگر ہم نے حج القدر دیکھا تو اس میں ہمارے قول کی تائید مل گئی، واللہ اعلم۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: آیت سجدہ اگر سواری پر تلاوت کی جائے تو اشارہ سے سجدہ

کرنے سے بھی ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سوار ہو کر تلاوت کا آغاز کرنا شروع ہے، جیسے کہ سوار ہو کر نفل نماز کا آغاز شروع ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ دونوں لزوم مجہدہ کا سبب ہیں۔ تو جس طرح راکب کی نفل سے اشارۃ مجہدہ واجب ہوتا ہے اسی طرح راکب کی تلاوت سے بھی اشارۃ مجہدہ واجب ہوگا۔ (ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۴۱۵)

آیات تہجد کا بیان:

امام طحاوی نے قرآن مجید کے اُن مقامات کو بیان کیا ہے جہاں بالاتفاق مجہدہ ہے، اور ایسے دس مقامات ہیں۔ اُن پر نظر و فکر کے ذریعہ باقی اُن مقامات کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے جہاں مجہدہ ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ تلف مقامات چار ہیں۔

دس مقامات جہاں مجہدہ پر اتفاق ہے یہ ہیں:

(۱) سورۃ اعراف میں: اِنَّ الْاٰلِیْنَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا یَسْکِبُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَیَسْجُدُوْا وَلَهُ یَسْجُدُوْنَ۔ (اعراف ۲۰۶)

(۲) سورۃ زمر میں: وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَکَرْهًا وَیَهْلٰکُھُمْ بِالْاَغْلٰثِ وَالْاَصَالِ۔ (زمر ۱۵)

(۳) سورۃ نمل میں: وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ مِنْ کَاۡتِبٍ وَّالْمَآحِیۃِ (الی قولہ) وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ۔ (نمل ۵۰)

(۴) سورۃ بنی اسرائیل میں: وَیَعْبُرُوْنَ لِلْاَذْقَانِ سَجْدًا (الی قولہ) خَشُوْعًا۔ (بنی اسرائیل ۱۰۹)

(۵) سورۃ مریم میں: اِذَا نَطَقَ عَلَیْھِمْ اٰیٰتُ الرَّحْمٰنِ عَمُّوْا سَجْدًا وَنُکۡیًا۔ (مریم ۵۸)

(۶) سورۃ حج کے شروع میں: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیۃ۔ (سورۃ حج ۱۸)

(۷) سورۃ فرقان میں: وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ اَسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیۃ (فرقان ۶۰)

(۸) سورہ نمل میں: **أَلَا يَسْتَجِئِلُوا لِلَّهِ الَّذِي يَخْرِجُ النَّبْتَ إِلَىٰ آخِرِ الْآيَةِ** (نمل ۲۶، ۲۵)

(۹) سورہ نزلِ اسجدہ میں: **إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا مُسَجِّدًا إِلَىٰ آخِرِ الْآيَةِ**۔ (سورہ سجده ۱۵)

(۱۰) حم نزل میں: **إِنَّمَا تَسُبِّحُونَ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِتَاءَ تَعْلَمُونَ**۔ (حم سجده ۳۷)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: **فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ**۔ (حم سجده ۳۸)

ان مقامات پر بالاتفاق سجدہ ہے۔ اگر غور کریں تو ان میں ہر آیت خبر ہے، کوئی بھی امر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں خبر دی جا رہی ہو وہاں سجدہ کیا جائے گا۔

قرآن کریم میں کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں سجدہ کا ذکر بیضہ امر ہے۔ اور وہاں بالاتفاق سجدہ نہیں۔ مثلاً: **يَتَذَكَّرُ لَوْلَا أَلَمْتُ لِرَبِّكَ وَاسْتَعِذْ**۔ اور: **وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ**۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سجدہ کا ذکر بیضہ امر ہے وہاں تعلیم سجدہ ہے، سجدہ نہیں ہوگا۔ اور جہاں بیضہ خبر ہے وہاں سجدہ کیا جائے گا۔

اس بنیاد پر کہا جائے گا کہ سورہ حم سجدہ میں موضع سجود یہ مقام نہیں: **وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِتَاءَ تَعْلَمُونَ**۔ (حم سجده ۳۷) بلکہ موضع سجود یہ ہے: **فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ**۔ (حم سجده ۳۸) اس لیے کہ اول موضع امر ہے، اور ثانی موضع خبر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی اسی کو ہی موضع سجود قرار دیا ہے۔

اس بنا پر سورہ حج میں پہلی آیت سجود ہی مقام سجدہ ہے جس کا ذکر گزرا۔ دوسری آیت سجود پر سجدہ نہیں۔ یعنی: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ**۔ (سورہ حج ۷۷) اس لیے کہ اول میں سجدہ بیضہ خبر ہے اور ثانی میں سجدہ بیضہ امر ہے، جو تعلیم کے لیے ہے۔

اب تقاضائے نظر یہی ہے کہ جن مقامات پر سجدہ ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے وہاں غور کر لیا جائے۔ اگر سجدہ بیضہ امر ہے تو وہ تعلیم سجدہ ہے، وہاں سجدہ نہیں ہوگا۔ اور سجدہ بیضہ خبر ہے

ہے۔ اور یہ تینوں یعنی حکم کی بجا آوری، کفار کی مخالفت اور انبیائے کرام کی اتباع واجب ہیں۔
 بلکہ ان تینوں میں بھی سجدہ واجب ہونے کی اصل وجہ حکم شارع ہے۔ باقی دونوں وجہیں
 (مخالفت کفار اور اتباع انبیائے کرام) اس لیے موجب سجدہ ہیں کہ یہ دونوں معنی کے اعتبار سے حکم
 کو حتمین ہیں۔ تو جب میثقہ امر سے ہی سجدہ واجب نہ ہو، تو جو امر کو حتمین ہو اس سے سجدہ کیسے
 واجب ہوگا؟ لہذا سجدہ بے میثقہ امر ”عدم بخود“ کو مقتضی نہیں۔ اور نہ ہی سجدہ بے میثقہ خبر ”وجوب بخود“ کا
 مقتضی ہے۔ لہذا: **بِمَنْعِهِمُ النَّفْسَ لِرَبِّكَ وَاسْتَجِدِّي** اور **كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ** میں شارع
 علیہ السلام سے سجدہ ثابت نہیں، تو سجدہ کا حکم نہ ہوگا۔ اور: **فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا** (انجم
 ۶۲) اور: **وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ** (علق ۱۹) میں شارع سے سجدہ ثابت ہے تو یہاں سجدہ کا حکم ہوگا۔
 یوں ہی سورہ حج میں پہلے مقام پر شارع سے سجدہ ثابت ہے تو سجدہ کا حکم ہے اور دوسرے مقام پر
 شارع سے سجدہ ثابت نہیں تو وہاں سجدہ کا حکم نہیں۔ یوں ہی سورہ نمل میں: **الَّذِينَ يَسْجُدُوا لِلَّهِ**
الَّذِي يُخْرِجُ الْغَبَّاءَ إِلَىٰ آخِرِ الْأَيَّامِ پر کسائی اور یعقوب کی قرأت پر سجدہ ہے حالانکہ
”الَّذِينَ يَسْجُدُوا“ اس قرأت پر امر کا میثقہ ہے۔ حاصل یہ کہ وجوب سجدہ کا مدار شارع کا فعل اور
 حکم ہے۔ کسی خاص مینے (میثقہ خبر) کا اس میں دخل نہیں۔ بلکہ یہ امر تو قیفی ہے۔ اس میں اجتہاد کا
 بھی دخل نہیں۔ ہذا ما تمہر لی الآن ولعل اللہ محدث بعد ذلک امر۔ (ملخصا کشف الاستار غانی
 ۳۳۶، ۳۳۷)

مقام بخود میں احتیاط:

امام شافعی کے نزدیک سورہ حم سجدہ میں آیت ۷۳ پر سجدہ ہے، اور انارے نزدیک آیت ۲۸
 پر سجدہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے سجدہ کا حکم کلی آیت میں ہے، یعنی ”واسجدوا للہ“۔ ہماری دلیل یہ
 ہے کہ سجدہ کبھی حکم سے واجب ہوتا ہے کبھی انکار کفار کے ذکر پر تاکہ ان کی مخالفت ہو جائے اور کبھی
 صالحین کی طاعت و خشوع کے ذکر پر تاکہ ان کی اقتدا ہو جائے۔ اور یہ سارے معانی آیت نمبر ۲۸
 پر کھل جاتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ احتیاط بھی اسی میں ہے۔ کیونکہ بالفرض اگر آیت نمبر ۷۳
 پر سجدہ واجب ہو، اور اگلی آیت پر مخفی کر سجدہ کرے تو سجدہ ہو جائے گا، اس لیے کہ واجب ہونے
 کے بعد کیا۔ اور اگر آیت نمبر ۲۸ پر سجدہ واجب ہوا، اور ۷۳ پر ہی سجدہ کر لیا گیا تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس

لیے کہ واجب ہونے سے پہلے ہی عمل کر لیا گیا۔ یہ دلیل بدائع میں ملک العلماء نے پیش کی۔
حنفیہ کی اس دلیل پر بعض شواہخ نے اعتراض کیا کہ اس احتیاط کی بنیاد پر حنفی پر لازم ہے کہ
سورۃ حج کی پہلی آیت سجدہ پر سجدہ نہ کرے، بلکہ دوسری آیت سجدہ پر سجدہ کرے۔ اس لیے کہ اسی
میں احتیاط ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ استدلال قاسد ہے۔ اس لیے کہ سورۃ حج کی دوسری آیت کا آیت سجدہ ہونا ثابت نہیں۔
اور حم سجدہ کی آیت ۲۸، ۳۷ کا آیت سجدہ ہونا ثابت ہے، پس موضع سجدہ میں اختلاف ہے۔ تو اس
میں اور اس میں بڑا فرق ہے۔ (کشف الاستار طائی ۴۳۰)

امام طحاوی کی ایک اور توجیہ پر صدر الشریعہ کا ایراد:

امام طحاوی نے حکم سجدہ کی جو اصل بیان فرمائی اس کی بنا پر حم سجدہ میں مقام سجدہ کی تعیین میں
فرماتے ہیں:

حم سجدہ میں مقام سجدہ آیت ۳۷ ”وَاسْجُدُوا لِلَّهِ“ نہیں۔ اس لیے کہ یہ موضع امر ہے۔
بلکہ مقام سجدہ آیت ۲۸: ”فَإِنْ اسْتَكَبَرُوا فَاَلْزَمْنَاهُ رِبَّكَ يَسْبَحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ“ ہے جسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی مقام سجدہ قرار دیا ہے۔
اس لیے کہ یہ موضع خبر ہے۔ امام طحاوی کی عبارت یہ ہے:

فكان يصح على ذلك أن يكون موضع السجود من حكم هو الموضع الذي
ذهب اليه ابن عباس لأنه خبر وهو قوله: فإن استكبروا فالذين عند
ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسمعون. لا كما ذهب اليه من مخالفه
لان أولئك جعلوا السجدة عند أمر وهو قوله: واسجدوا لله الذي خلقهن
ان كنتم اياه تعبدون. فكان ذلك موضع أمر وكان الموضع الآخر موضع
نهر. (طحاوي باب المفصل)

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

دوسری آیت میں تو سجدے کا ذکر ہی نہیں، حتیٰ کہ سجدہ کے نائب رکوع کا بھی ذکر نہیں۔ نہ
رکوع و سجود کا کوئی معنی ہی یہاں موجود ہے۔ تو اس اصل کی بنا پر یہ آیت کریمہ کیسے موضع سجود ہوگی؟

اس لیے کہ بغیر ذکر سجدہ کے سجدہ کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ لیکن ہم عرض کرتے ہیں کہ بلاشبہ دوسری آیت ہی موضع سجدہ ہے۔ اس لیے کہ جس سجدہ کا ذکر پہلی آیت میں ہے اس کا بیان اسی دوسری آیت پر پورا ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر موضع سجدہ کے لفظ سے صحابہ کرام میں اختلاف ہوا۔ بعض نے کہا: پہلی آیت موضع سجدہ ہے، بعض نے کہا: دوسری آیت موضع سجدہ ہے۔ اور احتیاط حضرت عبداللہ بن عباس کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ اس لیے ہم نے اسے اختیار کیا ہے۔ صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

القول : الآية الثانية لا يتحقق فيها معنى السجود وإنما ينوب جناب السجود وهو الركوع. فكيف يكون هو موضع السجود على هذا الأصل الممهد، لأن السجود بدون ذكر السجود لا معنى له، بل نقول : أن موضع السجود هو الآية الثانية، لأن معنى السجود إنما يتم عندها، وإن كان ذكر السجود في الآية الأولى، كما ذكرناه قبل من البيضاوي وغيره. والوجه الثاني أن الصحابة اختلفوا فيه، فقال بعضهم : موضع السجود الآية الأولى، وقال بعضهم : الآية الثانية، والاحتياط فيما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما،
للنا نختاره. (كشف الاستعار الثاني ۴۳۲)

تحیت المسجد کا بیان

جمعہ کے دن جب امام منبر پر خطبہ دے رہا ہو اس وقت اگر کوئی مسجد میں داخل ہو تو کیا دو رکعت تحیۃ المسجد ادا کرے یا اذان کہے؟ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق بن راہویہ اس کے قائل ہیں کہ اس حالت میں بھی دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام سفیان ثوری اس کے قائل ہیں کہ اس حالت میں بس تحیۃ المسجد جائز نہیں۔ امام طحاوی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں فریق اول نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جو یہ ہے:

”عن جابر قال جاء سلیک النخعی فی یوم الجمعة و رسول الله صلی الله علیه وسلم علی المنبر فقام سلیک قبل أن یصلی فقال له النخعی صلی الله علیه وسلم أرکعت رکعتین؟ قال: لا، قال: قم فارکعهما“

ترجمہ: سلیک غطفانی جمعہ کے دن آئے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ سلیک نماز (حجۃ المسجد) پڑھے بغیر بیٹھ گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دو رکعت پڑھ لی؟ بولے: نہیں۔ فرمایا: اٹھو اور پڑھو۔

حضرت ابو سعید خدری کی روایت کے مطابق ایک شخص خطبہ کے وقت مسجد میں داخل ہوا، اس کے جسم پر پٹا پڑا الباس تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قریب بلایا، اور بیٹھنے سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا۔ دوسرے جمعہ کو بھی اس نے ایسا کیا (یعنی پٹا الباس پہن کر خطبہ کے وقت مسجد میں داخل ہوا) تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کروایا۔ تیسرے جمعہ کو بھی اس نے ایسا ہی کیا، تو آپ نے ویسا ہی کروایا۔ پھر لوگوں کو حکم دیا کہ اسے صدقہ دو، لوگوں نے انھیں کپڑے دیے۔ اور آپ نے اسے یہ کپڑے لینے کا حکم دیا۔ (باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب)

فریق ثانی کی دلیل حضرت عبداللہ بن بسر کی یہ روایت ہے:

كنت جالسا الى جنبه يوم الجمعة فقال: جاء رجل يعطى رقاب الناس يوم الجمعة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اجلس فقد آذيت وآنت. (باب مذکور)

ترجمہ: راوی کہتے ہیں: میں جمعہ کے دن عبداللہ بن بسر کے پہلو میں بیٹھا تھا، تو آپ نے فرمایا: ایک شخص جمعہ کے دن لوگوں کی گردنیں پھلانگتا آیا تو اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بیٹھ جا، تم نے تکلیف دی ہے، اور تافخر کی ہے۔

اس حدیث میں صراحت ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس شخص کو بیٹھنے کا حکم دیا، نماز کا حکم نہ دیا۔ حضرت جابر کی حدیث کے جواب میں کہتے ہیں کہ سلیک غطفانی کو خطبہ کی حالت میں جو نماز پڑھنے کا حکم فرمایا، ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سلیک سے کلام کیا تو اپنا خطبہ قطع کر دیا ہو، اور بتانے لگے کہ جب مسجد میں داخل ہوں تو کیا کرنا چاہیے۔ اس کے بعد پھر خطبہ شروع فرمایا ہو۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ اس دور کی بات ہو جب نماز میں گفتگو منع نہ تھی۔ اس کے بعد جب نماز میں کلام منسوخ ہو گیا تو خطبہ کے دوران بھی منسوخ ہو گیا۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ مسلم شریف میں حدیث جابر کے الفاظ یہ ہیں:

”جاء سلیک يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد على المنبر“

سلیک مسجد میں داخل ہوئے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو خطبہ شروع کرنے سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے لیے نسائی نے یوں باب قائم کیا ہے۔ ”باب الصلاة قبل الخطبة“۔

لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس پر اعتراض کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

منبر پر بیٹھنا صرف خطبہ سے پہلے ہی نہیں ہوتا، بلکہ جمعہ کے دونوں خطبوں کے درمیان بھی خطبہ منبر پر بیٹھتا ہے۔ تو ہو سکتا ہے اس درمیانی قعود میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا ہو، اور سلیک نے نماز شروع کی ہو اور آپ نے خطبہ شروع کر دیا ہو۔ ورنہ احتمال یہ بھی ہے کہ مسلم کی روایت میں ”والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد“ مجازاً کہہ دیا ہو، ورنہ حضرت جابر کی تمام روایتوں میں ”والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب“ ہے۔ اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

اصل قعود تو پہلا قعود ہے، کہ خطبہ سے پہلے خطیب منبر پر بیٹھتا ہے۔ لہذا راوی بیٹھنا بیان کرے تو یہی بیٹھنا مراد ہوگا۔ درمیانی قعود مراد لینا تو احتمالی ہے۔ نیز درمیانی قعود تو بہت مختصر ہوتا ہے، اس میں اس قدر بات کہنے ہو سکتی ہے؟ کہ سلیک سے دو رکعت کے بارے میں پوچھا، انہوں نے نفی میں جواب دیا، پھر حضور نے انہیں دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا، پھر لوگوں کو ان پر تصدیق کرنے کا حکم دیا۔ اور مسلم کی روایت میں لفظ ”قاعد“ کو بلا ضرورت مجاز پر محمول کرنا دور کی بات ہے۔ بلکہ لفظ ”يخطب“ کو مجاز پر محمول کرنا ”قاعد“ کو مجاز پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

پھر علامہ عینی نے حضرت جابر کی روایت میں ایک تاویل ذکر کی:

حضرت جابر کی روایت میں سلیک کو جو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ”حمية المسجد“ نہ ہو، بلکہ کوئی نوت شدہ نماز ہو۔ مثلاً اس دن کی فجر۔ ممکن ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور کشف یہ معلوم ہو گیا ہو، اس لیے آپ نے بڑی ملاطفت سے ان سے پوچھا کہ دو رکعتیں پڑھ لیں؟ اگر حمية المسجد کے بارے میں یہ سوال ہو تو پوچھنے کی کیا ضرورت تھی؟۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو انہیں مسجد میں داخل ہوتے دیکھ رہے تھے، بالکل ظاہر تھا کہ انہوں

نے

سے

بار۔

قوت:

پوچھنا

المسجد

خصوصية

الله عليه

دیا۔ تو پ

انہیں صا

۲۱

۱۰

اور جہ

ترجمہ

کا حکم

ار

نے نہیں پڑھی تھی۔

حافظ ابن حجر نے اس تاویل کے جواب میں فرمایا:

ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس تاویل کو رد کر دیا ہے۔ اور فرمایا ہے: اگر ایسا ہوتا تو ہر بار ان سے اس خطاب کی نگرانی فرماتے۔ اور گزرا کہ تین جمعہ تک آپ نے سلیک کو دو رکعت پڑھنے کے بارے میں پوچھا اور انھیں اس کی تلقین فرمائی۔

اس کے جواب میں علامہ مثنیٰ فرماتے ہیں:

ابن حبان کا جواب لا حاصل ہے۔ اس لیے کہ سوال کا تکرار ہی تو اس کی دلیل ہے کہ کسی فوت شدہ نماز کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ کسی غیر واجب کے بارے میں بار بار پوچھنا اچھا نہیں مانا جاتا۔

حافظ ابن حجر کے استدلال کا جواب:

حافظ ابن حجر نے حدیث جابر کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا:

سلیک کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دینا دلیل ہے کہ حالت خطبہ میں تحیۃ المسجد ممنوع نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک خاص واقعہ ہے جس میں عموم نہیں۔ لہذا حالت خطبہ میں تحیۃ المسجد کے جواز پر اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے یہ سلیک غطفانی کی خصوصیت ہو۔ خصوصیت کی دلیل حضرت ابوسعید خدری کی مذکورہ روایت ہے جس کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو دو رکعت نماز پڑھنے کا حکم دیا اور حاضرین کو ان پر تصدیق کرنے کا حکم دیا۔ تو یہ نماز کا حکم اس لیے تھا کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تاکہ لوگ ان کی بد حالی دیکھ کر انھیں صدقہ دیں۔

اس کی تائید مسند احمد کی اس روایت سے ہوتی ہے:

”ان هذا الرجل دخل المسجد في هيئة بئس فامرته ان يصلي ركعتين وانا ارجو ان يظن له رجل فيصدق عليه“

ترجمہ: ارشاد فرمایا کہ یہ شخص مسجد میں بری حالت میں داخل ہوا تو میں نے اسے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور امید رکھتا ہوں کہ کوئی اس کا احساس کرے اور اس پر تصدیق کرے۔

اس روایت سے ہماری تاویل کی تائید ہوتی ہے، اور جو ہماری تاویل میں طعن کرتا ہے اس کی

تردید ہو رہی ہے۔

نیز سلیک کے واقعہ سے استدلال اس لیے بھی ضعیف ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بیٹھ جانے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت میں ہے کہ سلیک بیٹھ گئے تھے۔ تو اب انھیں حکم کیوں دیا گیا کہ اٹھ کر تحیۃ المسجد ادا کریں؟

پھر سلیک کی خصوصیت بھی ایک روایت سے مستفاد ہوتی ہے، چنانچہ ابن حبان میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک سے آخر میں فرمایا: ”لا تعودن لمثل هذا“ کہ ایسا ہرگز نہ کرنا۔

اس پورے کلام کا جواب حافظ ابن حجر نے بالتفصیل دیا ہے جو درج ذیل ہے۔
حافظ ابن حجر کی پہلی دلیل اور اس کا جواب:

اصل عدم خصوصیت ہے۔ اور یہ کہنا کہ سلیک پر تصدق کی نیت سے انھیں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا تھا، اس سے تحیۃ المسجد کا جواز ختم نہیں ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اسلاف تصدق کے لیے قتلوع کو جائز نہیں مانتے۔ اگر یہ حکم صرف تصدق کے لیے تھا تو دوسری بار پھر تیسری بار بھی انھیں تحیۃ المسجد کا حکم کیوں دیا گیا؟ حالانکہ پہلے جمعہ کو ہی ان کو دو کپڑے مل گئے تھے۔ یہ نسائی اور ابن خزیمہ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے۔ اور مسند احمد اور ابن حبان کی روایت میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو لگانا رتین جمعہ تک ہر جمعہ کو دو رکعت پڑھنے کی تلقین فرمائی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ارادۃ تصدق اس نماز کی جزوی علت ہو سکتی ہے، علو کا لہ نہیں ہو سکتی۔

علامہ یعنی اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ لیکن یہاں اس وقت جب کہ کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور یہاں خصوصیت پر قرینہ موجود ہے۔ اور وہ نسائی کی روایت ہے کہ وہ شخص بری اہلیت میں مسجد میں داخل ہوا تو اسے نماز پڑھنے اور دوسروں کو اسے دیکھ کر صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔ یہاں صاف ظاہر ہے کہ اس کو دو رکعت پڑھنے کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ لوگ اسے دیکھیں اور اس پر صدقہ کریں۔ تو یہ ان کی خصوصیت ہوئی۔ اگر اس نماز سے اقامت سنت مقصود ہوتی تو حالت خطبہ میں تو اقامت فرض بھی ممنوع ہے۔ اس لیے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

حال
سنت
تصدا

نہیں
جائے
مسجد
ہوں۔

ال مسجد
اعتراف
مشروعیت
روایتوں
العلوم
میں داخل
سے مراد

”اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت“

اس حدیث کی صحت پر اجماع ہے، حتیٰ کہ یہ قریب بہ متواتر ہے۔ تو اس حدیث نے جب حالت خطبہ میں امر بالمعروف سے منع کر دیا جو ایک بڑا فریضہ ہے۔ تو حالت خطبہ میں اقامت سنت و اقامت مستحب سے تو بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی۔ لہذا سلیک کی دو رکعت کے لیے ”ازاداً صدق“ جزوی علت نہیں، بلکہ علو کا ملہ ہے۔

حافظ ابن حجر کی دوسری دلیل اور اس کا جواب:

ہمارے اس مسئلہ سے کہ ”تحیۃ المسجد بیٹھ جانے سے فوت ہو جاتی ہے“ استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ محققین شافعیہ فرماتے ہیں: یہ اس کے لیے ہے جو جان کار ہو اور جان بوجھ کر بیٹھ جائے۔ لیکن جاہل یا ناسی ہو تو اس کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی۔ اور سلیک جو پہلی مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو وہ یہ جانتے نہیں ہوں گے۔ اور دوسری تیسری بار داخل ہوئے تو بھول گئے ہوں گے۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

یہ تو احتمال پر حکم لگانا ہوا۔ اور کوئی احتمال بلا دلیل ہو تو لغو ہوتا ہے، اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔
(کشف الاستار ج ۱ ص ۲۳۵ ط ۲۳۷)

حنفیہ کی دلیل پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت عبداللہ بن بسر کی روایت گزری جس میں حضور علیہ السلام نے ایک شخص کو بلا تحیۃ المسجد کے بیٹھنے کا حکم دیا۔ جس سے احتاف نے استدلال کیا ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے یہ اعتراض کیا کہ یہ ایک خاص واقعہ ہے جس میں عموم نہیں۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ تحیۃ المسجد کی مشروطیت سے پہلے کی بات ہو، اس لیے انھیں تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں روایتوں میں قطع دی جائے، یوں کہ اس شخص کو ”اجلس“ فرمانے سے مقصود ”اجلس بشروط الجلو“ ہو، اور یہ واضح ہے کہ شرط جلوس تحیۃ المسجد پڑھنا ہے۔ اس لیے کہ آپ پہلے ہی مسجد میں داخل ہونے والوں کو فرما چکے ہیں: ”فلا تجلس حتی تصلي رکعتين“ لہذا ”بیٹھ جاؤ“ سے مراد یہ ہے کہ گردنیں نہ پھلانگو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ بیان جواز کے لیے تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا،

اس لیے کہ تحیۃ المسجد واجب تو نہیں۔ یا اس لیے حکم نہ دیا کہ وہ خطبہ کے بالکل آخری حصے میں آئے
تھے، وقت کی تنگی کی وجہ سے تحیۃ المسجد کی گنجائش نہ تھی۔ اور یہ صورت تو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ یہ بھی
احتمال ہے کہ انہوں نے تحیۃ المسجد مسجد کے آخری حصے میں پڑھ لی ہو، پھر گردنیں پھلاتے خطبہ
سننے کے لیے آگے آئے گئے ہوں، تو اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایسا کرنے سے
منع کیا اور بیٹھنے کا حکم دیا۔ (فتح الباری ۳/۳۳۹)

حافظ ابن حجر کی ان تاویلات کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:
اقول اولاً: سلیک غلطانی والے واقعہ میں جب ہم نے تخصیص کا قول کیا تھا تو وہاں حافظ
ابن حجر نے تخصیص کو خلاف اصل کہہ کر اس سے انکار کیا تھا، اب یہاں خود ہی تخصیص کا قول کر
بیٹھے۔ تو اب تخصیص کہاں سے آگئی؟

ثانیاً: حدیث جابر میں تخصیص کا قرینہ موجود ہے۔ اس لیے کہ سلیک بری حالت میں مسجد
میں آئے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز پڑھنے کا حکم دیا تاکہ لوگ انہیں دیکھ
لیں اور صدقہ دیں۔ یا وہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے آئے تھے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ
وسلم خطبہ کے لیے منبر پر بیٹھے تھے۔ لیکن عبداللہ بن بسر کی حدیث میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہیں۔
رہے یہ احتمالات جنہیں حافظ ابن حجر نے اس حدیث میں پیش کیے، اس پر عرض ہے کہ یہ
سب احتمالات بلا دلیل ہیں۔ لہذا ان کا اعتبار نہیں۔ حافظ ابن حجر کی یہ تاویل ”جلس بشرط
الجلوس“ جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو رکعت پڑھ لو پھر بیٹھو۔ یہ بڑی دور کی بات ہے، اور اس
مقام کے مناسب بھی نہیں۔ رہی یہ تاویل کہ بیان جواز کے لیے تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا۔ یہ پیش نہیں
کی جاسکتی۔ اس لیے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اس لیے ذکر کیا کہ اس میں اور حضرت
جابر کی حدیث میں تعارض ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن بسر کی حدیث جب حضرت جابر کی حدیث
کے معارض ہوگئی تو حضرت جابر کی حدیث سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ رہا یہ کہ اس حدیث
میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تحیۃ المسجد کا حکم کیوں نہ دیا؟ یہ امر آخر ہے۔ اس سے تو ہمارا
مذہب ثابت ہوتا ہے کہ تحیۃ المسجد کا ترک جائز ہے۔ اور انصاف واجب ہے۔ تو انصاف واجب
کے لیے تحیۃ المسجد کو ترک کر دیا جائے گا۔ (کشف الاستار ج ۲/۴۵۲)

تحیۃ المسجد کا حکم:

حضرت ابو قتادہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”اذا دخل احدکم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس“

ترجمہ: جب تم میں کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں پڑھ لے۔

”ظاہریہ“ نے اس حدیث کی بنا پر تحیۃ المسجد کو ہر مسلمان پر واجب قرار دیا ہے جو ایسے وقت

میں مسجد میں داخل ہو کہ نماز جائز ہو۔ ابن بطال نے کہا کہ ائمہ فقہ وفتاویٰ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ امر مندوب اور ارشاد پر محمول ہے۔

مندوب ہونے کی دلیل حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک سالک نے فرائض کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے پانچ نمازیں بتادیں، اس نے پوچھا: کیا مجھ پر اور نمازیں ہیں؟ فرمایا: ”لا، الا ان تطوع“۔ نہیں، مگر یہ کہ تم نفل پڑھو۔

نیز کہ اگر صحابہ کے بارے میں مروی ہے کہ مسجد میں داخل ہوئے اور تحیۃ المسجد پڑھے بغیر نفل گئے۔ اور اگر تحیۃ المسجد واجب ہو تو بے وضو مسجد میں داخل ہونا حرام ہو جائے گا۔ جس کا کوئی قائل نہیں۔ امام نووی نے اسے بالاجماع سنت کہا۔

درمختار میں ہے: ”دور کھت تحیۃ المسجد مسنون ہے۔ فرض یا سنتیں ادا کر لی جائیں تو یہ اس کے قائم مقام ہو جاتی ہیں۔ اور ہر روز ایک بار کافی ہے۔ اگر حدیث وغیرہ کی وجہ سے تحیۃ المسجد نہ پڑھ سکے تو تسبیح کے چاروں کلمے چار بار کہہ لے۔“

رد المحتار میں ہے: ”اگر مسجد میں داخل ہو کر تحیۃ المسجد کی نیت کے بغیر فرض نماز میں مشغول ہو جائے تو یہ فرض نماز تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس سے مسجد کا احترام ہو جاتا ہے۔ اور اگر فرض کے ساتھ تحیۃ المسجد کی بھی نیت کر لے تو محیط وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو حلیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح ہے، اور امام محمد کے نزدیک نماز شروع ہی نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر ظہر کی نماز شروع کرے اور فرض و نفل دونوں کی نیت کر لے تو فرض ادا ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ نماز میں داخل ہی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ فرض اور نفل دو الگ الگ جنس ہیں۔ دونوں کا مستقل تحریم ہوتا ہے اور کسی کے تحریم کو دوسرے کے تحریم پر ترجیح حاصل نہیں۔“

تو جب ایک ساتھ دونوں کی نیت کرے گا تو دونوں نیتیں متعارض ہو جائیں گی، لہذا ساقط اور لغو ہو جائیں گی۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نفل سے فرض اتوئی ہے۔ تو فرض کی نیت نفل کی نیت کو دفع کر دے گی۔ جیسے کہ کوئی حج کو جائے اور حجۃ الاسلام اور حج نفل دونوں کی نیت کرے تو حجۃ الاسلام ہی ادا ہوگا۔

اس پر صدر الشریعہ اتول کہہ کر فرماتے ہیں:

ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف ہمارے مسئلہ میں (یعنی فرض و حجۃ المسجد میں) جاری نہیں۔ اس لیے کہ فرض نماز جب حجۃ المسجد کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو اب حجۃ المسجد مطلوب نہیں رہ جاتی۔ حجۃ المسجد سے مقصود تو مسجد کی تعظیم ہے، خواہ جس نماز سے ہو جائے۔ اور مستحباً حجۃ المسجد کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ نماز کے علاوہ کسی اور مقصد سے داخل ہو۔ اور اس صورت میں جب کہ فرض پڑھے اور ساتھ میں حجۃ المسجد کی بھی نیت کر لے تو یہ نیت تو اسی کی ہوئی جو اس فرض کے ضمن میں پائی جا رہی ہے۔ اور اس فرض سے ادا ہو جائے گی۔ تو چھس آخر کی نیت نہ ہوئی۔ رہی ظہر کی نماز جس میں فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے تو وہاں مسئلہ مختلف ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بہتر ہے کہ فرض نماز کے ساتھ حجۃ المسجد کی نیت کر لے، تاکہ اسے فرض کے ساتھ حجۃ المسجد کا بھی ثواب ملے۔ اس لیے کہ فرض پڑھنے سے حجۃ المسجد اگرچہ ساقط ہو جاتی ہے لیکن اس کا ثواب تو اسی وقت ملے گا جب اس کی بھی نیت کر لیں۔ (کشف الاستار ج ۱، ص ۴۶، ۴۶۸)

اقامت فجر کے وقت سنت فجر پڑھنے کا مسئلہ:

فجر کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو جمہور ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اب کوئی نماز نہیں، بس فجر کی نماز ادا کی جائے گی۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”اذا هیئت الصلوة فلا صلوة الا المکبوة“

مگر امام ابو حنیفہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ فجر کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو مسجد کے کسی گوشے میں، صوف سے دور، سٹکیر مسجد فجر پڑھی جاسکتی ہے، بشرطیکہ یہ اطمینان ہو کہ امام کے ساتھ فرض کی دونوں رکعتیں فوت نہ ہوں گی۔ ان کا دلیل یہ ہے کہ مسجد فجر کی شدید تاکید آئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”لَا تَلْعَوْهُمَا وَلَا طَرَفَتِكُمَا الْخَيْلُ“ (ابو داؤد و ابی نعیم)

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ہے جسے یحییٰ نے خرّج کی:

”إِذَا أَقْبَمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ إِلَّا رَكَعِي الْقَصِيرِ“

اس کی سند میں حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر ہیں۔ اس لیے یحییٰ نے کہا کہ ”الار کعتی القصر“ کا اضافہ بے اصل ہے، اس لیے کہ حجاج اور عباد ضعیف ہیں۔

اس پر علامہ عینی فرماتے ہیں: یعقوب بن شیبہ نے کہا: میں نے یحییٰ بن معین سے حجاج بن نصیر کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ”صدوق“ کہا۔ اور ابن حبان نے انہیں نکات میں ذکر کیا ہے۔ اور عباد بن کثیر بھی اچھے لوگوں میں سے تھے۔ ہر ایہ میں ہے:

جو فجر کی جماعت تک پہنچ جائے اور سنت فجر نہ پڑھی ہو، اگر اسے اندیشہ ہو کہ سنت فجر میں مشغول ہوا تو ایک رکعت چھوٹ جائے گی، لیکن دوسری رکعت مل جائے گی، تو مسجد کے دروازے کے پاس سنت فجر پڑھ لے۔ پھر مسجد میں داخل ہو، کیونکہ اس کے لیے سنت فجر اور جماعت دونوں فضیلتیں حاصل کرنے کی منجائش موجود ہے۔ اور یہ حکم صرف سنت فجر کا ہے اس لیے کہ ارشاد ہے:

”لَا تَلْعَوْهُمَا وَلَا طَرَفَتِكُمَا الْخَيْلُ“ اور مسجد کے دروازے کے پاس جگہ نہ ہو تو مسجد کے اندر صاف سے ہٹ کر کسی ستون کے پیچھے بھی سنت فجر ادا کر سکتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: ”إِذَا أَقْبَمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْعِيْ أَقْبَمْتَ لَهَا“۔ بھی مانعین کی دلیل ہے۔

اس کے جواب میں امام طحاوی نے فرمایا:

ہو سکتا ہے اس ممانعت کی وجہ فرض و نفل میں فرق نہ کرنا ہو۔ کہ جس جگہ فرض ہو رہی ہے وہیں حصول غیر فرض بھی پڑے تو فرض اور غیر فرض میں کیا فرق رہا؟ اگر اس بنا پر نہیں ہو تو جو شخص جماعت کے وقت جماعت سے دور سنت فجر میں مشغول ہو، پھر آ کر جماعت میں شامل ہو جائے اس کی طرف ممانعت متوجہ نہ ہوگی۔

مالک بن انس کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے، جو روایت کرتے ہیں:

اذا أقيمت صلاة الفجر فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل يصلي ركعتي الفجر فقام عليه ولا ث به الناس فقال: "اتصليهما أربعاً" ثلاث مرات.

ترجمہ: نماز فجر کی اقامت ہوئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس آئے جو سنت فجر پڑھ رہا تھا، تو وہیں کھڑے ہو گئے، اور لوگ ارد گرد جمع ہو گئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار فرمایا: کیا تم فجر چار رکعت پڑھو گے؟

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے اس شخص پر اس لیے تغیر فرمائی کہ اس نے وہیں سنت پڑھی، اور بغیر آگے بڑھے یا بغیر کلام کیے ان دو رکعتوں کو فجر کے ساتھ وصل کر دیا ہو۔

اس کی تائید درج ذیل روایتوں سے ہوتی ہے:
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر عبداللہ بن مالک بن نجیہ سے ہوا اور وہ اذان فجر سے پہلے کھڑے سنت فجر پڑھ رہے تھے، ارشاد فرمایا:

لا تجعلوا هذه الصلوة كصلوة قبل الظهر وبعدها واجعلوا بينهما فصلاً.
اس سے معلوم ہوا کہ کراہت کی وجہ فرض اور غیر فرض میں کسی وجہ سے فصل نہ کرنا ہے۔

حضرت سائب بن یزید سے مروی ہے، فرماتے ہیں:
میں نے حضرت امیر معاویہ کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھی، فارغ ہوا تو سنت کے لیے کھڑا ہوا، اس پر حضرت امیر معاویہ نے میرا کپڑا اتار لیا اور فرمایا:

"لا تفعل حتى تقدم أو تكلم، فإن رسول الله ﷺ كان يامر بذلك"
ایسا نہ کرو یہاں تک کہ آگے بڑھ جاؤ، یا کلام کر لو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ہے۔
حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لا تمكثوا الصلوة المكتوبة بمثلها من التسبيح في مقام واحد"
ترجمہ: ایک ہی جگہ پر فرض نماز اور اسی جیسی نقل نماز نہ پڑھا کرو۔

اس کے بعد اس مسئلہ پر امام طحاوی نے بڑی تعداد میں آثار صحابہ بھی نقل فرمائے ہیں۔ جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمرو وغیرہم نے جماعت فجر شروع ہو جانے پر صف سے ہٹ کر یا مسجد سے باہر سنت فجر ادا کی، پھر جماعت میں شامل ہوئے۔

امام طحاوی کی توجیہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: ”اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا التي أقيمت لها“ کی جو توجیہ امام طحاوی نے کی ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اعتراض کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس انکار کا سبب فرض اور نفل میں فصل نہ کرنا ہے۔ تاکہ دونوں میں التباس نہ ہو جائے۔ اسی طرف امام طحاوی کا بھی رجحان ہے۔ اور انہوں نے اس توجیہ پر چند حدیثیں بطور دلیل پیش کی ہیں، جن میں فرض اور غیر فرض کے مابین فصل کا حکم ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر جماعت کی حالت میں سنت فجر مسجد کے کسی گوشے میں ادا کی جائے تو کراہت نہیں۔ لیکن یہ عمل نظر ہے۔ اس لیے کہ اگر فرض و نفل میں صرف فصل مقصود ہو تو انکار ہوتا ہی نہیں۔ اس لیے کہ ابن محسین نے تو اپنی نماز سے سلام پھیر دیا تھا، پھر فرض میں شامل ہوئے تھے۔ اس پر حضرت قیس بن عمرو کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے، جسے ابو داؤد وغیرہ نے تخریج کی:

أَنَّ صَلَاتِي وَكَعْتِي الْفَجْرَ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ، فَلَمَّا أَخْبَرَ النَّبِيَّ صَلَاتِي لِلَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ سَأَلَهُ لِمَ يَنْكُرُ عَلَيْهِ فَعَضَّ لِحْمًا بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ مَصْلًا بِهَا.

ترجمہ: حضرت قیس نے فجر کی دو رکعت سنت فرض سے فارغ ہونے کے بعد ادا کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، تو انہوں نے بتایا کہ سنت فجر ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر نہ کی کہ نماز فجر کے بعد صلا سنت فجر کیوں پڑھی؟

اس سے معلوم ہوا کہ ابن محسین پر انکار کا سبب یہ تھا کہ اس حالت میں کہ فرض نماز ہو رہی ہے وہ سنت پڑھ رہے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے یہ سمجھا کہ یہ ممانعت اس کے ساتھ خاص ہے جو مسجد کے اندر ہو، خارج مسجد نہ ہو۔ اسی لیے انہوں نے اقامت کے بعد مسجد کے اندر کسی کو سنت پڑھتے دیکھا تو کنکری پھینکی، اور خود مسجد جاتے ہوئے اقامت سنی تو ام المومنین حضرت حفصہ کے گھر میں سنت فجر پڑھی پھر مسجد میں داخل ہو کر شریک جماعت ہوئے۔ (فتح الباری ۱۰۳/۲)

اس پر صدر الشریعہ اتول کہ نہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے جس فصل کا ذکر کیا ہے اس سے ”فصل یسر“ یعنی بہت مختصر فاصلہ مراد نہیں، جو

سلام پھیرنے سے حاصل ہو جائے۔ بلکہ اس فصل سے مراد آگے پیچھے ہٹنا یا کلام کرنا ہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے اس حدیث کے حوالے سے پیش کیا ہے:

”لَا تَجْعَلُوا هَذِهِ الصَّلَاةَ كَهَلَاةٍ قَبْلَ الظُّهْرِ وَبَعْدَهَا وَاجْعَلُوا بَيْنَهُمَا فَصْلًا“

اس سے معلوم ہوا کہ ابن مسعود کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ناپسند فرمائی تھی وہ ایک ہی مقام پر فرض سے نفل کو ملا دینا تھا۔ کہ کسی چیز سے انھوں نے فصل نہ کیا تھا۔ تو سبب کراہت مکان یا واحد میں فرض و نفل کا وصل ہے۔ صرف سلام کا فصل معتبر نہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفل نماز خارج مسجد یا مسجد کے کسی گوشے میں مکروہ نہ ہو۔ اور قیس بن عمرو کے واقعہ کا اس مسئلہ سے تعلق نہیں۔

یزید قیس بن عمرو کی حدیث متصل السند بھی نہیں۔ اس لیے کہ یہ روایت عن سعد بن سعید عن محمد بن ابراہیم عن قیس بن عمرو ہے۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ اس لیے کہ محمد بن ابراہیم تمیمی نے قیس بن عمرو سے نہیں سنا۔ اور ابو داؤد نے اسے اسی سند سے روایت کیا۔ پھر فرمایا: یہ حدیث عہد ربہ اور یحییٰ بن سعید نے مرسل روایت کیا ہے۔

(ملخصاً کشف الاستار ج ۱ ص ۴۷۳، ۴۷۴)

کشف الاستار کے مباحث و افادات ایک نظر میں

کشف الاستار جلد اول ”طحاوی شریف“ کے ۳۵ باب پر مشتمل ہے، جب کہ جلد ثانی ”طحاوی شریف“ کے ۳۶ باب پر مشتمل ہے۔ کل ملا کر حضور صمد الشریعہ علیہ الرحمہ نے ۸۱ باب کا تشیہ فرمادیا ہے۔ ان ابواب کا سلسلہ ”کتاب الطہارۃ“ کے ”باب الماء تقع لہ النجاسة“ سے شروع ہو کر ”باب الصلوۃ فی اخطان الابل“ تک پہنچتا ہے۔ امام طحاوی کے مباحث کی تشریح و توضیح یا تعلق کے دوران جو صمد الشریعہ کی تحقیقات سامنے آئیں ان کا بیان گزشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے۔ ذیل میں کشف الاستار کے کچھ مزید افادات کا اشارہ دیا جا رہا ہے۔ کشف الاستار دونوں جلدوں کی مکمل فہرست جلد ثانی میں موجود ہے۔

جلد اول کے افادات:

کشف الاستار کی تحقیقات و افادات کے ضمن میں درج ذیل باتیں قابل ذکر ہیں:

بیر بضاء کی تحقیق۔ کافر کی نجاست و طہارت کا مسئلہ۔ میت کا غسل واجب ہونے کی وجہ۔ ناپاک زمین کے پاک کرنے کے طریقے۔ مائے مستعمل کے حکم میں علمائے کرام کے اقوال۔ حدیث لکھن کی تصحیف میں غشی کا قول۔ لکھن کی مقدار۔ بلی کے بھونے میں کراہت اور اس کی وجہ۔ گھیر تحریر نماز کے لیے شرط ہے یا رکن۔ حدیث صحیح علیہ السلام کی تاویل۔ کھین کا اطلاق۔ اسہارغ وضو کا معنی۔ حضور علیہ السلام اپنی امت کو قیامت کے دن کیسے پہچانیں گے۔ مسواک سنت وضو ہے یا سنت و صلاۃ۔ حیا کی قسمیں۔ غبی اور ودی کا حکم۔ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اس پر استدلال۔ من عمرو بن شعیب من ابیہ من جدہ کی سند پر کلام۔ جنبی اور حائض کے لیے طہارت کے استثنائی صورتیں۔ حائض جنبی اور محدث کا مس معصوف کرنا۔ شیر خوار بچے اور بچی کے پیشاب میں فرق کی وجہ۔ محذور کی طہارت کا مسئلہ۔ حرام مشروبات۔ تداوی بالمخمرات کا بیان۔ بعض کے لیے ریشمی لباس کی اجازت۔ حتم و رخصت ہے یا عزیمت۔ آیت غیم کا نزول۔ اذان غلبہ داخل مسجد یا خارج مسجد۔ گوہر یا ہڈی جن بھائیوں کی خوداک کیسے؟ شی محترم سے استنجا کا حکم۔ جنبی کا سونے سے پہلے وضو کرنے میں حکمت۔ اذان فجر میں الصلاۃ خیر من الغوم کا آغاز کب سے ہوا؟ کتاب اللہ سے صلوٰات خمسہ کا استنباط۔ کس نبی نے کون سی نماز پہلے پڑھی؟ فی اور غل کا فرق۔

عصر یوم عند الغروب کی بحث۔ اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ کا حکم۔ شفق ایضاً اور شفق احمر کی بحث۔ غزوہ اہزاب کا ذکر اور خندق کھودنے کی وجہ۔ فجر میں اسفار اور تخیل کی بحث۔ قرآن مقدس کی تقسیم طوالت و مثنائی اور مفصل کی تفصیل۔ آیات اور سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجتہادی؟ نصر کا حکم۔ آمین بالجبر کا مسئلہ۔ اخفاء التامین پر استدلال۔ تسبیہ سرایا جبراً امام ابو حنیفہ پر وار قطنی کے طعن کا جواب۔

جلد ثانی کے افادات:

جلد ثانی میں محشی رحمۃ اللہ علیہ کی درج ذیل بحثیں لائق مطالعہ ہیں۔
 تکبیرات و انتقال کی حکمت۔ دو مسئلے میں حضرت امین مسعود کے قول پر عمل نہیں۔ عورت مجددہ کیسے کرے؟۔ رکوع و سجود میں ممانعت قراءت کی حکمت۔ فرشتوں کی کثرت کا بیان۔ روح کا معنی اور مصداق۔ سورج گہن اور چاند گہن کی تحقیق۔ آپ لیس لک من الامر شیء سے اختیارات و مصطفیٰ کے انکار کی تردید۔ پیر معوضہ کا واقعہ۔ نماز میں چاندوں سے تکیہ ممنوع۔ تشہد میں کلمہ شہادت پر اشارہ کی بحث۔ سلام پھیرنے کے مسائل۔ حنفیہ کا تحریم کو فرض اور تسلیم کو واجب قرار دینے کی وجہ۔ تعدد اولیٰ کی سنیہ اور اخیرہ کی فرضیت پر استدلال۔ حضور علیہ السلام کا صلاۃ اللیل میں گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی حکمت۔ صلاۃ اللیل کے بارے میں ام المؤمنین کی مختلف روایتیں۔ فجر کے بعد نفل کا حکم۔ عصر کے بعد نفل حضور علیہ السلام کے خصائص میں سے ہے۔ میت کے ترکہ سے دو بیٹیوں کا حصہ۔ صلاۃ الخوف میں رکعات کی تعداد۔ دوران جنگ نماز پڑھے یا موخر کرے۔ استسقا کے لیے چادر الٹ دینا۔ حضور علیہ السلام کی چادر اور ازار شریف کی لمبائی۔ خطبہ استسقا قبل صلاۃ یا بعد صلاۃ؟۔ دعائے استسقا کے لیے ہاتھوں کو بلند کرنے کی کیفیت۔ سورج گہن اور چاند گہن کی نماز کا بیان۔ گہن کے فوائد۔ حضور علیہ السلام کے دور میں کوئی زلزلہ نہ آیا۔ گہن کے تعلق سے اہل حساب اور علمائے اسلام کا مناقبہ۔ صلاۃ النعلنی کی رکعات۔ بعد نماز جمعہ کی سنتوں کی رکعات۔ بعد وتر دو رکعت پڑھنے کا حکم۔ تنک الغرائق اعلیٰ کی روایت باطل ہے۔ دوران خطبہ کلام کی بحث۔ خطبہ کے دوران کے مباحات و محرکات۔ مسجد میں مقصورہ بنانے کا حکم۔ قبرستان میں نماز پڑھنے کی بحث۔

حضرت امام ابو جعفر طحاوی قدس سرہ العزیز

آپ کا نام احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمۃ بن عبد الملک ازدی مصری طحاوی ہے، اور آپ کی کنیت ابو جعفر ہے۔ مصر کی ایک معروف بستی ”طحا“ میں ۱۰۱۰ھ اول ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد محمد بن سلامۃ علم و فضل میں ایک مقام رکھتے تھے۔ خصوصاً شعر و ادب میں ان کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ آپ کی والدہ امام مرنی (تلمیذ امام شافعی) کی بہن تھیں مگر میں دینی علوم کا شغل تھا اس لیے فقہ میں ان کو بڑا درک حاصل تھا، بلکہ امام سیوطی نے انھیں مصر کے فقہائے شافعیہ میں شمار کیا ہے۔ اس علمی خاندان کے ماحول نے امام طحاوی کی شخصیت سازی میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

اولاً اپنی والدہ سے تعلیم حاصل کی، پھر امام ابو زکریا کے حلقہ درس میں شامل ہو گئے۔ اپنے ماموں امام مرنی کے حلقہ درس سے فقہ شافعی کا درس لیا، اور خوب اکتساب فیض کیا۔ لیکن جب علم حدیث میں کافی دسترس ہو گئی اور استدلالی فکر و نظر شباب پر آئی تو آپ کی زندگی میں ایک علمی انقلاب آیا، اور آپ فقہ شافعی سے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی طرف منتقل ہو گئے۔ آپ نے محسوس کیا کہ امام ابو حنیفہ کے مدارک بہت بلند ہیں، اور استدلال بہت اعلیٰ ہے جس تک عام شخص کی نظر نہیں پہنچ پاتی، پھر لوگ ان پر زبان طعن دراز کرتے، اور ان کے قول کو حدیث کے خلاف قرار دیتے ہیں، لہذا آپ نے اس سلسلے میں امام اعظم ابو حنیفہ کے مذہب کی تائید و حمایت میں تصنیف کا آغاز کیا۔ اس سلسلے میں آپ کی متعدد تصانیف منظر عام پر آئیں، جن میں شرح معانی الآثار کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ آپ کی تصنیف ”العقیدۃ الطحاویۃ“ اور ”شرح مشکل الآثار“ آفاق شہرت کی حامل ہیں۔

آپ کی شرح معانی الآثار سے جملہ علمائے فقہ و حدیث نے اہتمام کیا ہے۔ آپ نے اس میں ہر موضوع پر صحیح سندوں کے ساتھ موافق و مخالف روایتوں کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا ہے۔ حدیثیں بیان کرنے کے ساتھ آپ ائمہ کرام کے مذاہب بھی بیان کرتے ہیں۔ مختلف روایتوں اور مختلف مذاہب فقہ کے مابین روایت و درایت کے اعتبار سے محاکمہ اور ساتھ میں آپ کی نظر نقیبی کی بنا پر آپ کی یہ کتاب کتب علم حدیث کے درمیان ایک شاہکار ہے۔

جمہرات کی شب یکم ذوالقعدہ ۳۲۹ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ اور ”فرقة“ میں سپرد خاک کیے گئے۔ کل ۸۲ سال کی عمر پائی۔

حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی علیہ الرحمہ

صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں ضلع اعظم گڑھ کے قصبہ گھوسی کے ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم اپنے بڑے بھائی مولانا عمر صدیق صاحب سے حاصل کی۔ پھر جون پور جا کر علامہ ہدایت اللہ رامپوری سے عقلی و نقلی علوم کی تحصیل کی۔ اس کے بعد کبلی بحیثیت جا کر استاذ الحدیث حضرت علامہ وحسی احمد محدث سورتی سے فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ اور فراغت کے بعد کچھ عرصہ ہیں تدریسی خدمات انجام دیں، پھر امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اپنے پاس بلا لیا، آپ نے منظر اسلام میں شیخ الحدیث کی حیثیت سے بارہ سال تک خدمت کی اور امام احمد رضا قدس سرہ کی صحبت میں رہ کر پیشہ علمی و دینی خدمات سر انجام دیں۔ پھر اجیر شریف میں دارالعلوم معینیہ عثمانیہ میں صدر المدرسین کی حیثیت سے رہے۔ حلقہ سعیدیہ وادوں ضلع علی گڑھ میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں۔ تدریس کے دوران آپ تصنیف اور افتاء کے بھی کام کرتے رہے۔ لیکن آپ کی سب سے بڑی خدمت جلیل القدر علما کی ایک مضبوط ٹیم تیار کرنا ہے۔

آپ کا دوسرا اہم کارنامہ ”بہار شریعت“ ہے جو پوری دنیا کے اردو داں مسلمانوں کی دینی اور علمی ضرورت ہے، جس کو فقہ حنفی کا شاہکار قرار دیا جاتا ہے۔

آپ کا تیسرا کارنامہ شرح معانی الآثار للطحاوی کا عربی حاشیہ ہے، جس کی دو جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں۔

آپ کا چوتھا اہم کارنامہ آپ کے فتاویٰ ہیں، جو ”فتاویٰ امجدیہ“ کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ ترجمہ قرآن ”کنز الایمان“ بھی آپ کے کارناموں میں سے ایک ہے جسے آپ نے اپنی کوششوں سے حضور علی حضرت قدس سرہ العزیز سے کروالیا، خود ہی اس کا املا کیا، اور کتب تفاسیر سے مقابلہ کیا۔ آج پوری دنیا میں کنز الایمان نے تراجم قرآن کے مابین جواہر امتیازی مقام بنالیا ہے وہ آپ کی کوششوں کا رین منت ہے۔

۲۴ ذی القعدہ ۱۳۶۹ھ مطابق ۶ ستمبر ۱۹۴۸ء کو سفر حج کے دوران ممبئی میں آپ کی وفات ہوئی۔ وہاں سے جنازہ آپ کے آبائی وطن گھوسی لایا گیا اور یہیں تدفین عمل میں آئی۔

صدر الشریعہ کی وصیت

”محرم ۱۳۶۲ھ میں فقیر نے چند طلبہ خصوصاً عزیز مولوی مبین امین صاحب امر وہوی و عزیز مولوی سید ظہیر احمد صاحب ٹیکنوی و جیبی مولوی حافظ قاری محبوب رضا خاں صاحب بریلوی و عزیز مولوی محمد ظلیل مارہروی کے اصرار پر شرح معانی الآثار معروف بطحاوی شریف کا تحشیہ شروع کیا تھا، کہ یہ کتاب نہایت معرکہ الآراء، حدیث و فقہ کی جامع، حواشی سے خالی تھی۔ استاذنا المعظم حضرت مولانا وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کتاب پر کہیں کہیں کچھ تعلیقات تحریر فرمائے ہیں، جو بالکل طلبہ کے لیے ناکافی ہیں۔ مکمل و مفصل حاشیہ کی اشد ضرورت تھی۔ اس تحشیہ کا کام سنہ مذکورہ میں تقریباً ۷ ماہ تک کیا، مگر مولوی عطاء المصطفیٰ کی علالت شدیدہ پھر ان کے انتقال نے اس کام کا سلسلہ بند کرنے پر مجبور کیا۔ جلد اول کا نصف بفضلہ تعالیٰ محشی ہو چکا ہے، جس کے صفحات کی تعداد بار یک قلم سے ۳۵۰ ہیں اور ہر صفحہ ۳۵ یا ۳۶ سطر پر مشتمل ہے۔ اگر کوئی صاحب اس کام کو بھی آخر تک پہنچائیں تو میری عین خوشی ہے۔ خصوصاً اگر میرے تلامذہ میں سے کسی کو ایسی توفیق نصیب ہو اور اس کتاب کے تحشیہ کی خدمت انجام دیں تو ان کی عین سعادت اور میری قلبی مسرت کی باعث ہوگی۔“

(بہار شریعت ۱۸/۵۶)

DAIRATUL MA'ARIFIL AMJADIA

Ghosi Distt. Mau, U.P.